

مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار

لمؤلّفه

شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأصبهاني (٦٧٤-٧٤٩ق)

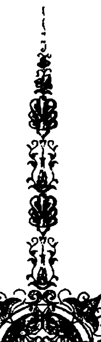
وهو شرح لكتاب طوالع الأنوار

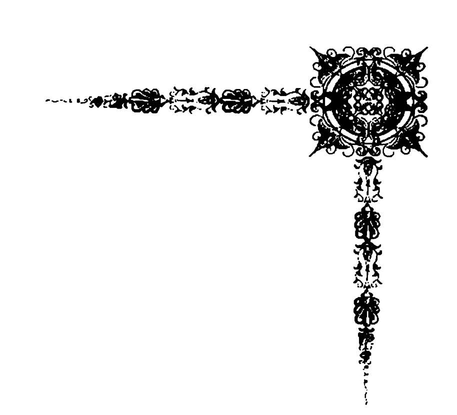
للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي (م ٦٨٥ق)

طبعة محقّقة مذيّلة بالحواشي

الجزء الثانى

بسم الله الرحمن الرحيم





مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار

لمؤلفه

شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأصبهاني (٦٧٤-٧٤٩ق)

وهو شرح لكتاب طوالع الأنوار

للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي (م٦٨٥ق)

طبعة محققة مذيلة بالحواشي

الجزء الثاني

سرشناسه : بیضاوی، عبدالله بن عمر، -۶۸۵ق.
عنوان و نام پدیدآور : طوالع‌الانوار من مطـالع‌الانظـار / لمولفـه نـاصــرالـدین‌عبـدالله القاضــی البیضــاوی. مطـالع‌الانظار فی شــرح طوالع‌الانوار / لمولفه شــمس‌الدین‌محمودبن‌عبدالرحمن (ابی لقاسم) الاصفهانی. و بهامشه؛ علی‌بن‌محمد الجرجانی.
مشخصات نشر : قم : رايد ج ۱: ۱۳۹۳-ج ۲: ۱۴۰۰
مشخصات ظاهری : ج.: نمونه.
شابک : ج۱؛ 978-600-92475-6-1 ؛ ج.۲: 978-622-7317-19-0
وضعیت فهرست نویسی : فاپا
یادداشت : عربی.
یادداشت : ج.۲ (چاپ اول: ۱۴۰۰) (فیپا).
یادداشت : کتابنامه .
یادداشت : نمایه .
موضوع : خداشناسی – نبوت – امامت
شناسه افزوده : اصفهانی، محمودبن عبدالرحمن، ۶۷۴ – ۷۴۹ق.
شناسه افزوده : جرجانی، علی‌بن محمد ۷۴۰ – ۸۱۶ق.
رده بندی کنگره : ۱۳۹۳ ۹ط۹۶ب/BP۲۱۷/۴
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲
شماره کتابشناسی ملی : ۳۴۹۶۴۵۲
اطلاعات رکورد کتابشناسی : فیپا

هوية الكتاب

اســم الكتاب .... مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار
المؤلف .... شــمس الدين محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني
الناشـــر .... الرائد
الطبعـة .... الأولى
تـأريخ الطبعة .... ۱۴۴۳ ق/ ۱۴۰۰ش
الكمّيّة .... ۵۰۰ دورة
تصــميم الغلاف .... حسن مجتبي زاده
التنضــيد و الإخراج الفنّي .... عطاء اله نصــرتي
شــابك دوره ۹۷۸-۶۲۲-۷۳۱۷-۲۰-۶
شــابــك ۹۷۸-۶۲۲-۷۳۱۷-۱۹-۰



التوزيع: قم، منشورات الرائد، ۰۲۵۳۲۸۱۲۹۰۰ و ۰۹۱۹۷۴۶۳۱۳۳

فهرس المحتويات

النسخ المعتمدة

١. النسـخة «أ» : محفوظة في مكتبة مجلس الشـورى الإسـلامي بطهران، رقمها ١٦٩٥٢. كاتبها: محمّد بن موسى الأزاقي. تأريخ الاستنساخ: سنة ٧٨٣ هجرية. و النسخة تحتوي على المتن و الشرح.

٢. النسـخة «ب»: محفوظة في مكتبة مجلس الشـورى الإسـلامي بطهران، رقمها ١٦٥٧٨. كاتبها و تأريخ استنساخها مجهول. و النسخة تحتوي على الشرح، و حواشي المحقق الشريف الجرجاني.

٣. النسـخة «ج»: محفوظة في مكتبة مجلس الشـورى الإسـلامي بطهران، رقمها ٣١٩٦٩. أهداها السـيد محمّد صـادق الطباطبايي، كاتبها و تأريخ اسـتنساخها مجهول. و النسخة تحتوي على الشرح و المتن بهامشها.

٤. النسـخة «د»: و هي النسـخة المطبوعة بالطبعة المعدنية مع المتن و حواشـي السـيد الشـريف الجرجاني، بالمطبعة الخيرية بمصر عام ١٣٣١هـ

٥. النسـخة «س»: محفوظة في مكتبة مجلس الشـورى الإسـلامي بطهران، رقمها ١٠٤٧٢. كاتبها و تأريخ استنساخها مجهول. و النسخة تحتوي على متن طوالع الأنوار للبيضاوي فقط.

٦. النسـخة «ش»: محفوظة في مكتبة مجلس الشـورى الإسـلامي بطهران، رقمها ١٤٢٩٩. كاتبها: أبوالقاسـم أحمد بن عبدالله بن علي الأصـفهاني. تأريخ الاسـتنسـاخ: ٢٣ جمادي الأولى سـنة ٦٧٩ هجرية. و النسخة تحتوي على متن طوالع الأنوار للبيضاوي فقط.

الكتاب الأوّل: في الممكنات

الباب الثالث: في الجواهر

الفصل الأوّل: في مباحث الأجسام

الفصل الثاني: في المفارقات

الفصل الأوّل: في مباحث الأجسام

المبحث الأوّل: في تعريف الجسم

المبحث الثاني: في أجزاء الجسم

المبحث الثالث: أقسام الجسم

المبحث الرابع: في حدوث الأجسام

المبحث الخامس: في حدوث النفس

المبحث السادس: في كيفية تعلّق النفس بالبدن وتصرّفها فيه

المبحث السابع: في بقاء النفس الناطقة بعد الموت

قال:

البـاب الثـالث: في الجواهر. قال الحكماء: الجوهر إمّا أن يكون محلّاً و هو الهيولى، أو حالّاً و هو الصـورة، أو مركّباً منهما و هو الجسـم، أو لا كذلك، و هو المفارق؛ فإن تعلّق بالجسم تعلّق التدبير فهو النفس، و إلّا فهو العقل.

و قال المتكلّمون: كلّ جوهر فهو متحيّز، و كلّ متحيّز إمّا أن يقبل القسـمة فهو[1] الجسـم، أو لا، فهو[2] الجوهر الفرد. و مباحث الباب تنحصر في فصلين.

أقول:

لمّا فرغ من البـاب الثـاني في الأعراض شـرع في البـاب الثـالـث في الجوهر، و قد عرفت معنى الجوهر في الفصل الأوّل من الباب الأوّل.

قال الحكماء: الجواهر منحصـرة في خمسـة: الهيولى و الصـورة و الجسـم و النفس و العقل. و ذلك؛ لأنّ الجوهر إمّا أن يكون محلّاً لجوهر آخر و هو الهيولى، أو حالّاً في الجوهر[3] و هو الصـورة، أو مركّباً منهما و هو الجسـم، أو لا يكون كذلك- أي: لا يكون محلّاً و لا حالّاً و لا مركّباً منهما- و هو المفارق. و المفارق إن تعلّق بالجسـم تعلّق التدبير و التصـرّف[4] فهو النفس، و إن لم يتعلّق بالجسـم تعلّق التدبير فهو العقل.

و قال المتكلّمون: كلّ جوهر فهو متحيّز، و كلّ متحيّز إمّا أن يقبل القسـمة فهو الجسم، أو لا يقبل القسـمة و هو الجوهر الفرد، هذا عند الأشـاعرة[5]. و عند المعتزلة[6] إن قبل الجوهرُ القسمةَ في جهة فقط

---

١. د: و هو.

٢. د، س: و هو.

٣. أ، ج: جوهر أخر.

٤. أ، ج: - و التصرف.

٥. هم أتباع أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. كان معتزليا و أعلن تخلّيه عن المعتزلة في مسجد البصرة و اعتنق مذهبا جديداً. كان هذا المذهب ضعيفا في بداية نشوئه، و بمجرّد وصول الوزير نظام الملک إلى الوزارة قام بتوطيده و تقويته، و أسّس المدرسة النظامية في بغداد لترويج ذلک المذهب. و قد عدّهم الشهرستاني من الصفاتية؛ لأنّهم قالوا بزيادة صفات الله على ذاته، و لهم مقالات على خلاف المعتزلة، كما جاء ذلک مفصّلاً في الكتب الكلامية. و أكثر أهل السنّة على مذهب الأشاعرة. انظر عنهم: الإبانة في أصول الديانة؛ الفرق بين الفرق ٢٩٩ و ما بعدها؛ الملل و النحل ١: ١٠٦- ١١٨.

٦. إحدى الفرق الكبار المنتسبة إلى أهل القبلة و تحتها عدة فرق. و سموا معتزلة لاعتزال رئيسهم واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري فسماهم الحسن معتزلة. و قد أجمعت على نفي صفات الله و خلق القرآن، و أنّ العبد يخلق فعله، و أنّ مرتكب الكبيرة موحد مخلد في النار، و نفوا الشفاعة، و يرون الخروج على السلطان و ترک طاعته. و لهم أصول خمسة هي: العدل و التوحيد و الوعيد و المنزلة بين المنزلتين و

فهو الخطّ، و إن قبل القسمة في جهتين فهو السطح، و إلّا فهو الجسم.

و لا اختلاف بينهم في المعنى، بل في التسمية. و مباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين؛ الأوّل: في مباحث الأجسام،[١] الثاني: في المفارقات.

الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و تفصيلها في كتبهم. راجع عنها: مقالات الإسلاميين: ١٥٥- ٢٧٨؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين: ٧- ١٨؛ الملل و النحل ١: ٥٦- ٩٦؛ البدء و التاريخ ٥: ١٤٢- ١٤٤؛ الفرق بين الفرق: ٩٣- ١٨٩.

١. أ: + الفصل.

[الفصل الأوّل: في مباحث الأجسام]

[المبحث الأوّل: في تعريف الجسم]

قال:

الفصل[1] الأوّل: في مباحث الأجسام، و فيه مباحث[2]؛ الأوّل: في تعريف الجسم. الحدّ المرضي عند جمهور المتأخّرين[3] أنّه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة.

و اعترض عليه: بأنّ الجوهر لم تثبت جنسيته. و القابل إن كان عرضاً لم يكن جزء الجوهر، و إن كان جوهراً دخل الجنس فيه، و يستدعي فصلاً آخر و يتسلسل. و بهذا علم أنّ الجوهر لا يكون جنساً.

و قالت المعتزلة إنّه الطويل العريض العميق. و قال بعض أصحابنا إنّه مركّب من جزئين[4] فصاعداً. و لا شكّ أنّ حقيقة الجسم أظهر من ذلك.

أقول:

الفصل الأوّل: في مباحث الأجسام. و هي خمسة؛ الأوّل: في تعريف الجسم، الثاني: في أجزائه، الثالث: في أقسامه، الرابع: في حدوثه[5]، الخامس: في تناهي الأجسام.

المبحث الأوّل: في تعريف الجسم. اعلم: أنّ التصديق بوجود الجسم لا يفتقر إلى نظر؛ لا لأنّ الجسم في ذاته محسوس، بل لأنّه بالحسّ أدرك النفسُ بعض أعراضه، كسطحه من مقولة الكمّ و لونه من مقولة الكيف.

ثمّ إنّ الحسّ لمّا أدّى إلى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكماً ضرورياً- أي: غير مفتقر إلى نظر و تركيب قياس- فالجسم محسوس من جهة أعراضه المذكورة، معقول من جهة ذاته، فليس الجسم بمحسوس صرف، بل الحسّ معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم.

---

١. أ، س: - الفصل.

٢. أ، د: - و فيه مباحث.

٣. س: عند الجمهور.

٤. أ: جوهرين.

٥. أ، ج: حدوثها.

و ليس كلّ ما يحكم به العقل حكماً ضرورياً يشترط فيه أن يكون مأخوذاً من الحسّ من جميع الوجوه، بل منه ما يؤخذ كذلك و منه ما لا يؤخذ من الحسّ أصلاً، و منه ما يؤخذ من الحسّ من بعض الوجوه.

و التصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث؛ فإنّ الحسّ أدّى إلى العقل تصوّر سطوح و أحوالها، فحيث أدّى إليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكماً ضرورياً؛ و إن كان حكم العقل به متوقّفاً على ذلك الإدراك الحسّي.

و أمّا تعريفه؛ فالحدّ المرضيّ للجسم[١] عند جمهور المتأخّرين أنّ الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة- أي: الطول و العرض و العمق- المتقاطعة على الزوايا القائمة.

هذا حدّ رسمّي للجسم لا حدّ ذاتي له- سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر أو لازم لها- لأنّ القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصّة[٢] لا من الذاتيات.

و الزاوية القائمة هي إحدى المتساويتين الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون عموداً عليه- أي: لا ميل فيه إلى أحد الجانبين- هكذا:

القائمة القائمة

فإن مال الخطّ القائم إلى أحد الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال إليه حادّة، و من الجانب الذي مال عنه منفرجة، هكذا:

الحادة المنفرجة

و المراد بكونه قابلاً، كونه ممكناً أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة، لا أنّ الأبعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل، أي: يمكن أن يفرض فيه بُعدٌ، ثمّ يفرض فيه بُعدٌ آخر مقاطع للأوّل على زاوية قائمة، ثمّ يفرض فيه بُعدٌ ثالث مقاطع لهما على زوايا[٣] قائمة أيضاً.

و إنّما قيّد الأبعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة؛ لأنّ السطح قد يتقاطع فيه أبعاد كثيرة،

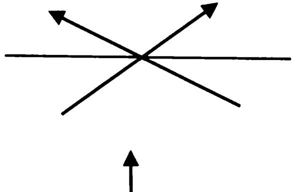
---

١. أ: - للجسم.

٢. د: الخارجية.

٣. أ، د: - زوايا.

لكن لا على زوايا قائمة، فلو لم تقيّد الأبعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصّة للجسم[1]؛ لمشاركة السطح للجسم فيه؛ فإنّ السطح قد يتقاطع فيه أبعاد كثيرة، لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة، بل السطح يتقاطع فيه أبعاد ثلاثة أو[2] أكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة:



و أمّا على زوايا قائمة، فلا يتقاطع فيه سوى بُعدين فقط، هكذا:

فالأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زاويا قائمة تختصّ بالجسم.

و ليس القيد المذكور- أي: التقاطع على زوايا قائمة- لإخراج السطح؛ فإنّ السطح عرض يخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة إلى قيد آخر يخرجه، بل القيد المذكور إنّما هو لأجل أن يكون القابل للأبعاد الثلاثة خاصّة للجسم؛ فإنّه بدون هذا القيد لا يكون خاصّة له.

فإن قيل: هذا التعريف للجسم الطبيعي، و القيد المذكور لا يكون خاصّة له؛ لأنّ الجسم التعليمي يشاركه فيه.

أجيب: بأنّ الخاصّة هو قوله: «القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة»، و الجسم التعليمي لا يشاركه[3] فيه؛ فإنّ القابل للأبعاد الثلاثة تكون الأبعاد الثلاثة خارجة عنه، و الجسم التعليمي لا تكون الأبعاد الثلاثة خارجة عنه، بل مقوّمة له، و قد مرّ أنّ المراد بالقابل للأبعاد الثلاثة ما يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة.

و قد[4] فسّر هذا الإمكان بالإمكان العام ليندرج فيه ما يكون الأبعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل. و ما لا يكون الأبعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل كالأفلاك، و ما لا يكون شيء منها حاصلاً فيه بالفعل

---

۱. أ: الجسم.

۲. أ: و.

۳. أ: لا يشارك.

٤. ب، د: - قد.

كالكرة المصمتة.

و اعلم: أنّ بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدّاً تامّاً[١] ذاتياً للجسم، و اعترض عليه: بأنّ الجوهر لم تثبت جنسيته، بل ثبت عدم جنسيته؛ لما سنبيّن إن شاء الله تعالى[٢]، و قد وضع مكان الجنس، فلا يكون هذا التعريف حدّاً للجسم.

و القابل للأبعاد الثلاثة إن كان عرضاً لم يكن جزءاً للجوهر؛ لأنّ جزء الجوهر جوهر، و إذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلاً و قد جعل مكان الفصل، فلا يكون هذا التعريف حدّاً.

و إن كان القابل جوهراً- و الفرض أنّ الجوهر جنس للجواهر- فيلزم دخول الجنس فيه و يستدعي فصلاً آخر، و يلزم التسلسل، و هو محال؛ لأنّه تسلسل في الأمور الموجودة المترتّبة إلى غير النهاية.

قوله: «و بهذا علم أنّ الجوهر لا يجوز أن يكون جنساً للجواهر»؛ لأنّه لو كان الجوهر جنساً للجواهر لكان الفصل المقوّم لنوعه جوهراً؛ ضرورة أنّ جزء الجوهر جوهر، فيكون الجنس داخلاً في طبيعة[٣] الفصل، و يحتاج الفصل إلى فصل هو جوهر، و يلزم[٤] التسلسل.

و فيه نظر؛ فإنّ القابل الذي هو الفصل يكون جوهراً؛ على معنى أنّ الجوهر صادق عليه، و لا يلزم أن يكون الجوهر جنساً له؛ لجواز أن يكون عرضاً عاماً له؛ فإنّ جنس النوع صادق على فصل النوع صدقَ العرض العام لا صدق الجنس، فلا يلزم التسلسل.

و بهذا علم جواب الدليل الذي ذكر[٥] على[٦] أنّ الجوهر لا يجوز أن يكون جنساً للجواهر النوعية. و من يقول إنّ الجوهر جنس للجواهر يريد أنّ الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها و لفصولها، كما هو حال كلّ جنس بالنسبة إلى نوعه؛ فإنّه يكون جنساً للنوع عرضاً عاماً لفصله.

---

١. أ، ج: – تامّاً.

٢. أ، ج: – إن شاء الله تعالى.

٣. ج: حقيقة.

٤. ج: فيلزم.

٥. ج: ذكره.

٦. أ: – على.

قال الإمام: على هذا التعريف شكوك ثلاثة:

الأوّل: أنّه تعريف الشيء بما هو أخفى منه؛ لأنّ كلّ عاقل يعلم في[١] كلّ واحد من الأجسام المشاهدة كونَه ذا حجم[٢] و متحيّزاً، إلى غيره من العبارات؛ و إن كان لا يخطر بباله الزاوية، فضلاً عن تصوّر الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكروه؛ فإنّ ذلك من التصوّرات الغامضة التي لا تحصل إلّا للأفراد.

الثاني: إذا قلنا الجسم ما يكون كذا، فإن كان المقصود أنّ المراد من لفظ الجسم كذا، لم يعرف منه أنّ الجسم المشاهد هل هو كذا، و حاصله يرجع إلى تفسير اللفظ، و إن كان المراد أنّ الحقيقة المشار إليها بالمشاهدة موصوفةٌ بهذه الصفة، كان ذلك[٣] دعوى، و لا بدّ في إثباتها إمّا من الضرورة أو من النظر. و لأنّ الدعوى لا تمكن إلّا بعد تصوّر المحكوم عليه. فقولنا: «الجسم ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه» متوقّف على تصوّر الجسم، فلو استفدنا تصوّر الجسم منه لزم الدور.

و لا يقال: إنّ الجسم متصوّر لذاته ابتدائاً، و هذا التعريف يفيد كمال التصوّر.

لأنّا نقول: هذا التعريف رسم، و أنّه لا يفيد كمال التصوّر.

الثالث: الجسم عندكم مركّب من الهيولى و الصورة، و لا يجوز أن يكون للصورة مدخل في قابلية الأبعاد؛ لأنّ الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل، فلو كان مع ذلك جزءاً من القابل لكان الشيء الواحد مبدءاً للقبول و الفعل، و ذلك محال.

و إذا لم تكن الصورة جزءاً ممّا هو قابل للأبعاد من حيث هو قابل لها، لم يكن القابل للأبعاد إلّا الهيولى، فيكون الحدّ[٤] الذي ذكرتموه غير متناول للجسم البتة، بل للهيولى فقط[٥]. غاية ما في الباب أن يقال: الهيولى لا تقبل الأبعاد إلّا بعد قبول الصورة أوّلاً، لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية و بين مجموع الهيولى مع الجسمية، فالقابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها، لا مجموع الهيولى و

---

١. أ: من.

٢. أ، ج: حجماً.

٣. أ: – ذلك.

٤. أ: التعريف.

٥. أ، ب: – فقط.

الصورة[١]، و لكن الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست إلّا الهيولى، فظهر أنّ التعريف الذي ذكرتموه لا ينطبق على مذهبهم إلّا على الهيولى.

ثمّ قال الإمام: و قد يمكن تكلّف الأجوبة عن هذه الشكوك، لكنّ الأولى أن يقال: إنّ ماهيّة الجسم متصوّرة تصوراً أوّلياً؛ لأنّ كلّ أحد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيّزاً و جسماً، و يميّز بينه و بين ما ليس كذلك، و قد عرفت أنّ كلّ ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه.

و قد أجيب عن الأوّل: بأنّه إنّما يكون تعريفاً بالأخفى لو تُصُوّر الجسم قبل تصوّر هذه الخاصّة، و ليس كذلك؛ فإنّه قد يتصوّر هذه الخاصّة من لا يمكنه أن يعبّر عنها و يوضحها.

و عن الثاني: بأنّ المراد أنّ حقيقة الجسم هو كذا على أن يكون المذكور معرّفاً للجسم، و لا نسلّم أنّه يكون دعوى؛ فإنّ ذكر المعرِّف عند التعريف لينتقل الذهن منه إلى المعرَّف، لا لأن يخبر به عن المعرَّف، ليكون ذلك دعوى.

و عن الثالث: أنّه لا نسلّم أنّه لا يجوز أن يكون للصورة مدخل في قابلية الأبعاد.

قوله[٢]: لأنّ الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل، فلو كان مع ذلك جزءاً من القابل لكان الشيء الواحد مبدأً للقبول و الفعل.

قلنا: لا يلزم من كونه جزءاً من القابل أن يكون الشيء الواحد مبدأً للقبول و الفعل، بل يكون مبدأ القبول المجموعَ من الصورة و الهيولى، و مبدأ الفعل هو الصورة وحدها، و لا محذور فيه.

و لئن[٣] سلّم أنّه يلزم أن يكون الشيء الواحد مبدأً للقبول و الفعل، و لكن لا نسلّم أنّه محال، و إنّما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدّد، و هو ممنوع؛ فإنّ الصورة لها وجود و ماهيّة و لماهيّتها مقوّمات؛ ضرورة تركّبها من الجنس و الفصل على تقدير أن يكون الجوهر جنساً للأنواع المندرجة تحته.

و لئن سلّم أنّ الجوهر ليس بجنس لها، فلا يكون لماهيّتها مقوّمات، لكن يكون لها إمكان وجود[٤]

---

١. د: لا مجموع الهيولى مع الجسمية.

٢. أ، ب: و قوله.

٣. أ: و إن.

٤. هامش ب: بالنظر إلى ذاته.

و وجوب وجود[1]، و[2] الشيء الواحد يجوز أن يكون مبدءاً للقبول و الفعل باعتبار ما فيه من التعدّد.

و قالت المعتزلة: الجسم هو الطويل العريض العميق، أي: الجسم ما يتأتّى أن يفرض فيه طول و عرض و عمق.

و قال بعض أصحابنا ممّن أثبت كون الجسم مركّباً من الأجزاء التي لا يتجزّى: الجسم هو المركّب من جوهرين فصاعداً.

قال المصنّف:[3] لا شكّ أنّ حقيقة الجسم أظهر ممّا ذكرنا من التعريفات؛ لأنّ كلّ عاقل يعلم في كلّ واحد من الأجسام المشاهدة كونه ذا حجم و متحيّزاً؛ و إن كان لا يخطر بباله الزاوية، فضلاً عن تصوّر الزوايا القائمة على الوجه المذكور، و الطول و العرض و العمق و الجزء الذي لا يتجزّى؛ فإنّ ذلك من التصوّرات الغامضة التي لا تحصل إلّا للأفراد[4].

---

۱. ج: إمكان وجود وجوب. هامش ب: بالنظر إلى علّته.

۲. ج: + وجود.

۳. أ: + و.

٤. هامش ب: الأذكياء.

[المبحث الثاني: في أجزاء الجسم]

قال:

الثـاني: في أجزائه. ذهب جمهور المتكلّمين إلى أنّ الأجسـام البسـيطة الطباع مركّبة من أجزاء صـغار لا تنقسـم أصلاً، و قيل: فعلاً، و قيل: من أجزاء غير متناهية. و ذهب الحكماء إلى أنّها متّصلة في نفسها، كما هي عند الحسّ قابلة لانقسامات غير متناهية.

حجّة المتكلّمين أنّ الجسـم قابل للقسـمة، و كلّ ما هو قابل للقسمة ليس بواحد، و إلّا لقامت به وحدته، و انقسمت بانقسامه.

و أيضـاً: كلّ جسم[1] منقسم تتميّز مقاطع أجزائه بخواص مختلفة، فيكون منقسماً بالفعل متعدّداً بتعدّد تلك الخواص العارضة لها.

و أيضـاً: هويّة القسـمين المتفاصـلين بالتقسيم إن كانت حاصلة قبل التقسيم، فهو المطلوب، و إلّا لكان التقسـيم إعداماً للجسـم الأوّل و إحداثاً للقسـمين. فعلى هذا لو شقّ بعوضٌ برأس إبرته سطحَ البحر أعدم البحر الأوّل و أوجد بحراً آخر، و فساده لا يخفى.

فثبـت أنّ كـلّ جسـم ليس بواحد في نفسـه، بل هو مركّب من أجزاء، و تلك الأجزاء لا تنقسـم، و إلّا لكانت ذات أجزاء أخر، فيكون الجسـم مركّباً من أجزاء لا نهاية لها، و هو محال؛ لأنّ كلّ عدد- متناهياً كان أو غيره- فالواحد موجود فيه، فإذا أخذنا ثمانية أجزاء بحيث يكون في كلّ جهة حجم، يحصـل جسـم متناهي الأجزاء، و حينئذ تكون نسبة حجمها إلى حجم سائر الأجسـام نسـبة متناه القدر إلى متناه القدر، لكن ازدياد الحجم بحسـب ازدياد التأليف و النظم، فلو كـان جسـم متناهي القدر من أجزاء غير متناهية لكانت نسـبة الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه، هذا خلف.

و لأنّه لو تركّب الجسـم من أجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة؛ لتوقّفه على قطع أجزائها، و قطع كلّ جزء مسبوق بقطع ما قبله، فيكون قطعه في زمان غير متناه.

و أيضـاً: النقطـة موجودة بالاتّفاق، و هي لا تقبل القسـمة، فإن كانت جوهراً كما هو عندنا حصل[2] المطلوب، و إن كانت عرضاً لم ينقسم محلّها، و إلّا لانقسمت بانقسامه أيضاً.

و أيضـاً: فالحركة الحاضرة غير منقسمة، و إلّا لما كان الكلّ حاضراً، فلا ينقسم ما فيه، فثبت أنّ في الأجسام ما لا يقبل القسمة.

---

١. س: - جسم.

٢. أ: فهو.

لا يقال: إنّ الحركة ليست إلّا الماضي و المستقبل؛ لأنّه يوجب أن لا توجد الحركة أصلاً.

أقول:

المبحث الثاني: في أجزاء الجسم. فنقول: كلّ جسم إمّا مؤلّف من أجسام[١] مختلفة الطبائع كالحيوان، أو غير مختلفة كالسرير مثلاً، و إمّا مفرد. و لا شكّ أنّ الجسم المفرد- أي: الجسم الذي هو بسيط الطبع، أي: ليس فيه تركيب قوى و طبائع، كالماء- قابل للقسمة، فلا يخلو إمّا أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه أو لا تكون، و على كلّ من التقديرين إمّا أن تكون[٢] الانقسامات متناهية أو غير متناهية.

فهذه أربع احتمالات؛ أحدها: كون الجسم المفرد مؤلّفاً من أجزاء متناهية صغار لا تنقسم أصلاً- أي: لا كسراً و لا قطعاً و لا وهماً و لا فرضاً- و هو مذهب جمهور المتكلمين. و قيل: لا تنقسم فعلاً، و لكن تنقسم وهماً و فرضاً، و هو مذهب طائفة من القدماء.

و ثانيها: كون الجسم مركّباً من أجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم أصلاً، و هو ما التزمه بعض القدماء و النظّام[٣] من متكلّمي المعتزلة.

و ثالثها: كونه غير متألّف من أجزاء، بل هو متّصل في نفسه كما هو عند الحسّ، لكنّه قابل لانقسامات متناهية، و هو ما اختاره محمّد الشهرستاني[٤].

و رابعها: كونه غير متألّف من أجزاء، بل هو متّصل في نفسه كما هو عند الحسّ، لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية، و هو ما ذهب إليه الحكماء.

---

١. د: أجزاء.

٢. أ، ج: - أن تكون.

٣. هو: أبو إسحاق ابراهيم بن سيار بن هانئ البصري، تلميذ أبو الهذيل العلاف، و ابن اخته. من أئمة المعتزلة، و هو شيخ النظّامية التي نسبت إليه. من أذكياء المعتزلة، و ذوي النباهة فيهم. من أشهر تلاميذه الجاحظ. توفّي ما بين سنة ٢٢١ق و سنة ٢٣١ق. راجع عنه: طبقات المعتزلة: ٤٩؛ مقالات الإسلاميين: ٤٨٧- ٤٨٨؛ الملل و النحل ١: ٦٧- ٧٣؛ الفرق بين الفرق: ١١٣- ١٤١؛ الأعلام ١: ٤٣.

٤. هو: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (٤٧٩- ٥٤٨ق)، من فلاسفة الإسلام. كان إماما في علم الكلام و أديان الأمم و مذاهب الفلاسفة. ولد في شهرستان (بين نيسابور و خوارزم) و انتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ق، فأقام ثلاث سنين، و عاد إلى بلده و توفّي بها. من كتبه: الملل و النحل، نهاية الإقدام في علم الكلام، الإرشاد إلى عقائد العباد، تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام، مصارعات الفلاسفة، تاريخ الحكماء، المبدأ و المعاد، تفسير سورة يوسف، و مفاتيح الأسرار و مصابيح الأبرار. راجع عنه: الأعلام ٦: ٢١٥؛ شذرات الذهب ٦: ٢٤٦- ٢٤٧؛ معجم البلدان ٣: ٣٧٧.

حجّة المتكلّمين على الجزء الأوّل من مذهبهم- و هو أنّ الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلّف من أجزاء بالفعل- من وجوه:

الأوّل: أنّ الجسم قابل للقسمة، و كلّ ما هو قابل للقسمة ليس بواحد؛ لأنّه لو كان واحداً لقامت به وحدته، و انقسمت الوحدة بانقسام الجسم؛ لأنّ انقسام المحلّ يقتضي انقسام الحالّ.

و لقائل أن يقول: الوحدة من الأمور الاعتبارية ليست بموجودة في الأعيان، حتّى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به، و الجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل، و الواحدة قائمة به من حيث هو متّصل لا انقسام فيه، فإذا انقسم بالفعل ترتفع الوحدة، أي: تبطل و لا تنقسم.

الثاني: أنّ كلّ ما هو قابل للقسمة يتميّز مقاطع أجزائه بخواص مختلفة؛ فإنّ مقطع[١] كلّ جزء يمكن يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الآخر؛ فإنّ مقطع النصف موصوف بالنصفية و لا يتّصف بالنصفية إلّا هو، و كذا مقطع الثلث و الربع. و إذا كان لكلّ واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل[٢] - و عند الحكماء أنّ الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل- لزم[٣] أن يكون الجسم منقسماً بالفعل متعدّداً بتعدّد تلك الخواص.

و لقائل أن يقول: إنّ ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواصَ فرضيةً، و تغايرُ الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض.

الثالث: إذا قسّم جسم حتّى صار جسمين فهويّة القسمين المتفاصلين بالتقسيم إن كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين قبل التقسيم، فيلزم تركّب الجسم من الأجزاء بالفعل، و هو المطلوب.

قوله: «و إلّا» أي: و إن لم يكن هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم، فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد و حدث هاتان الهويّتان، فيكون التقسيم إعداماً للجسم الأوّل و إحداثاً للجسمين الآخرين. فعلى هذا لو طارت البعوضة و وقعت على البحر المحيط و شقّت برأس إبرتها

---

١. أ، ب: - مقطع.

٢. ج، د: + تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل؛ لامتناع أن يكون المعدوم متّصفاً بخواص مختلفة.

٣. جوابٌ لقوله: و إذا. و قوله: «و عند الحكماء إلى آخره» حالٌ.

جزءاً من سطح ماء البحر المحيط أعدمت البحر الأوّل و أوجدت[1] بحراً آخر؛ لأنّه متى تفرّق الاتّصال في موضع شقّ الإبرة فقد فنى ذلك المقدار، و متى فنى ذلك المقدار فقد فنى ما كان متّصلاً به، و هلمّ جرّاً إلى آخر البحر، و فساده لا يخفى على أحد[2].

و لقائل أن يقول: لا امتناع في رفع الاتّصال و حدوث الانفصال بالقسمة، بل رفع الاتّصال و حدوث الانفصال بالقسمة أمر محسوس.

قوله: «فثبت أنّ كلّ جسم ليس بواحد في نفسه، بل هو مركّب من أجزاء» حاصلة بالفعل. و لقائل أن يقول: إذا كانت الوجوه المذكورة مزيّفة لم يثبت أنّ الجسم ليس بواحد في نفسه، و لا أنّه مركّب من أجزاء حاصلة بالفعل.

قوله: «و تلك الأجزاء لا تنقسم»، أراد به إثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلّمين، و هو أنّ الأجزاء التي يتألّف منها الجسم لا تنقسم. بيانه من وجوه:

الأوّل: أنّ تلك الأجزاء لا تنقسم؛ لأنّها لو كانت منقسمة لكانت ذوات أجزاء أخر بالفعل؛ لما مرّ من الوجوه، فيكون الجسم مركّباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل، و هو مذهب النظّام. و كون الجسم مركّباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل محال لوجهين:

الأوّل: أنّ كلّ عدد- متناهياً كان أو غيره- فالواحد موجود فيه، فإذا كان الجسم مؤلّفاً من أجزاء غير متناهية يمكننا أن نأخذ آحاداً[3] متناهية من تلك الأجزاء، فنأخذ ثمانية أجزاء من الأجزاء التي لا نهاية لها و نضمّ بعضها إلى البعض.

فلا يخلو إمّا أن يزداد الحجم بازدياد التأليف و النظم أو لا، و الثاني يوجب تداخل الأجزاء، و هو محال، فتعيّن الأوّل. و حينئذ يمكن أن نضمّ الأجزاء الثمانية بعضها إلى بعض[4]؛ بحيث يحصل في كلّ جهة حجم، فيحصل جسم متناهي الأجزاء؛ فإنّها ثمانية.

و حينئذ يكون نسبةُ حجم الجسم المؤلّف من ثمانية أجزاء إلى حجم سائر الأجسام المتناهي

---

١. ج: أحدث.

٢. ج: – على أحد.

٣. أ: أجزاء.

٤. أ، ج: البعض.

القدر المؤلف من أجزاء غير متناهية نسبةَ متناهي القدر إلى متناهي القدر، لكن نسبة حجم المؤلف إلى حجم المؤلف كنسبة الآحاد إلى الآحاد؛ لأنّ ازدياد الجسم[١] بحسب ازدياد التأليف و النظم، و إلّا لم يكن التأليف مفيداً للمقدار[٢]. فلو كان جسم متناهي القدر مركّباً من أجزاء غير متناهية لكان نسبة الآحاد التي هي متناهية- أي: آحاد الجسم المؤلف من آحاد متناهية- إلى الآحاد التي هي غير متناهية- أي: آحاد الجسم الذي آحاده غير متناهية- نسبة متناه إلى متناه؛ لأنّ نسبة الآحاد إلى الآحاد كنسبة الحجم إلى الحجم، هذا خلف.

الثاني: أنّه لو تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزّى بالفعل غير متناهية، لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة، و اللازم ظاهر البطلان، فالملزوم مثله. بيان الملازمة أنّه لو تركّب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل؛ لتوقّف قطع المسافة المتناهية على قطع أجزائها، و قطع كلّ جزء منها مسبوق بقطع ما قبله، فيكون قطع جميع أجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه، فيجب أن لا تقطع تلك المسافة أصلاً.

الثالث: أنّ النقطة موجودة بالاتّفاق. أمّا عند المتكلّم[٣]؛ فلأنّ النقطة هي الجوهر الفرد، و هو موجود. و أمّا عند الحكيم؛ فلأنّها طرف الخطّ الموجود، و طرف الموجود موجود.

و النقطة لا تقبل القسمة، فإن كانت جوهراً- كما هو عند المتكلّم[٤]- فهو المطلوب؛ لأنّه حينئذ وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة. و إن كانت النقطة عرضاً- كما هو عند الحكيم- لم ينقسم محلّها؛ لأنّه لو انقسم محلّها لانقسمت بانقسام محلّها أيضاً؛ لأنّ الحالّ في المنقسم لا بدّ و أن ينقسم. و إذا لم ينقسم محلّ النقطة يلزم المطلوب؛ لأنّ محلّ النقطة ذو وضع غير منقسم، فإن كان جوهراً يلزم وجود جوهر ذي وضع غير منقسم، و هو المطلوب، و إن كان عرضاً، فلا بدّ و أن ينتهي إلى جوهر ذي وضع غير منقسم، و هو المطلوب.

---

١. ب، ج: الحجم.

٢. أ، ب: لمقدار.

٣. ب، د: المتكلمين.

٤. ب، د: المتكلمين.

و لقائل أن يقول: النقطة عرض و[1] محلّها خط منقسم[2]، و انقسام محلّها لا يقتضي انقسامها؛ لأنّ الحالّ في المنقسم إنّما يجب انقسامه إذا كان حلوله في المحلّ من حيث هو منقسم، أمّا إذا كان حلوله في المحلّ لا من حيث هو منقسم، فلا يلزم من انقسام المحلّ انقسامه، و النقطة حالّة في الخطّ من حيث إنّه لا ينقسم؛ لأنّ النقطة إنّما تحلّ في الخطّ من حيث التناهي و الانقطاع، و الخطّ من حيث التناهي و الانقطاع غير منقسم، فلا يلزم من انقسام الخطّ انقسام النقطة.

الرابع: أنّ الحركة الحاضرة موجودة، أي: الحركة لها وجود في الحال. و ذلك؛ لأنّ الحركة موجودة[3] غير قارّة، فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلاً؛ لأنّ الماضي و المستقبل معدومان.

و الحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة؛ لأنّها لو كانت منقسمة لسبق أحد جزئيها على الآخر بالوجود، فلا يكون كلّ[4] الحاضرة حاضرة، هذا خلف.

و إذا كانت الحركة الحاضرة[5] غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة، و إلّا يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة[6]؛ لأنّ الحركة في أحد الجزئين جزء الحركة في الجزئين، و إذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزّى، و هو المطلوب.

و لقائل أن يقول: الحركة لا وجود لها في الحال، و لا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقاً. قوله: «لأنّ الماضي و المستقبل معدومان»، قلنا: لا نسلّم أنّ الماضي و المستقبل معدومان مطلقاً، بل يكونان معدومين في الحال، و لا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقاً.

قال المصنّف: فثبت أنّ في الأجسام ما لا يقبل القسمة. و لقائل أن يقول: لمّا ثبت ضعف الوجوه

---

١. أ: - و.

٢. أ: ينقسم.

٣. أ: الموجودة.

٤. ج: + الحركة.

٥. أ: + الموجودة.

٦. أ: - الحاضرة.

الدالّة على أنّ في الأجسام ما لا يقبل القسمة، لم يثبت.

لا يقال: الحركة الحاضرة غير موجودة؛ لأنّ الحركة ليست إلّا الماضي و المستقبل؛ لأنّ الحال هو نهاية الماضي و بداية المستقبل و ليس بزمان، و ما ليس بزمان لا تقع فيه حركة[١]؛ لأنّ كلّ حركة[٢] في زمان.

لأنّا نقول: لو لم تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم أن لا يكون للحركة وجود أصلاً؛ لأنّ الماضي هو الذي كان موجوداً في زمان حاضر، و المستقبل هو الذي يتوقّع صيرورته حاضراً، و ما يمتنع حضوره لا يصير ماضياً و لا مستقبلاً، فإذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقاً.

و لقائل أن يقول: الحال حدّ مشترك بين الماضي و المستقبل، و هو نهاية الماضي و بداية المستقبل و ليس بزمان، و كذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الأخر ليست بأجزاء لها؛ إذ لو كانت الحدود المشتركة أجزاء للمقادير التي هي حدودها لكانت القسمة إلى قسمين قسمة إلى ثلاثة أقسام، و القسمة إلى ثلاثة أقسام قسمة إلى خمسة أقسام، هذا خلف. فإذن[٣] الحاضرة ليست بحركة، و قد فرض أنها حركة و بني عليه[٤] الدليل.

و لا نسلّم أنّ الماضي هو الذي كان موجوداً في آن حاضر، بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس إلى آن قبل الحال مستقبلاً و بعضه ماضياً، و صار في الحال كلّه ماضياً. و هكذا في المستقبل و في الآن الفاصل بين الماضي و المستقبل لا يمكن أن يتحرّك الجسم؛ فإنّ الحركة إنّما تقع في زمان، و ليس شيء من الزمان بحاضر؛ لأنّه غير قارّ الذات.

[أدلّة الحكماء على نفي الجوهر الفرد]

قال:

احتجّ الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه؛ الأوّل: أنّ كلّ متحيّز فيمينه غير يساره، و الوجه المضيء فيه غير المظلم.

---

١. ج: الحركة.

٢. د: + تقع.

٣. ج: + كانت.

٤. أ: عليه. ج: عليه بيان.

لا يقال: ذلك لتغاير وجهيه؛ لأنّهما إن كانا جوهرين ثبت المدّعى، و إلّا لزم تغاير محلّيهما.

الثاني: أنّا لو فرضنا خطّاً من أجزاء شفع فوق أحد طرفيه جزء و تحت الآخر جزء آخر و تحرّكا على تساو تحاذيا لا محالة على ملتقى الجزئين، فيلزم الانقسام.

الثالث: كلّما قطع السريع بحركته جزءاً قطع البطيء أقلّ منه، و إلّا لزم أن يساويه في جزء و يقف في آخر، و قد بان فساده.

الرابع: الجسم الذي أجزاؤه وتر و كان ظلّه مثلَيه، كان مثله من الظلّ ظلّ نصفه، فيكون له نصف، فينتصف الجزء المتوسّط، و قد برهن أقليدس أنّ كلّ خطّ يصحّ تنصيفه، و هو يقتضي ذلك.

الخامس: إذا فرض خطّ من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه جزء يتحرّك[1] الخطّ إلى أيمن و الجزء إلى أيسر؛ فإن انتقل إلى ما فوق الجزء الثاني، فهو محال؛ لأنّ الجزء الثاني انتقل إلى حيّز الجزء الأوّل، و إن انتقل إلى ما فوق الثالث، فهو قطع جزئين حينما قطع ما تحته جزءاً واحداً، فينقسم الزمان و الحركة و المسافة.

السادس: الجزء متشكّل، فإن كان كرة فإذا انضمّ بأجزاء أخر وقعت بينهما فرج لا تسع أجزاء مثلها، فيلزم الانقسام، و إن كان غيرها كانت فيه زوايا، فينقسم.

السابع: إذا دارت الرحى[2] فمهما قطع الطوق العظيم جزءاً، فالصغير إمّا أن يقطع أقلّ من جزء فينقسم الجزء، أو جزءاً تامّاً فيتساوي الصغير و العظيم، أو يقطع تارة جزءاً و يسكن أخرى، فيتفكّك أجزاء الرحى، و كذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث.

أقول:

احتجّ الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه:

الأوّل: أنّ كلّ متحيّز يفرض؛ فإنّ يمينه غير يساره، أي: الوجه الذي يلاقي ما على يمينه غير الوجه الذي يلاقي ما على يساره. و إذا ركّبنا سطحاً من جواهر فردة و جعلنا أحد وجهيه محاذياً للشمس صار مضيئاً و الوجه الآخر غير مضيء، فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم، فيلزم الانقسام.

لا يقال: ذلك التغاير لتغاير وجهيه لا لتغاير في ذات الجزء، فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته.

لأنّا نقول: الوجهان إن كانا جوهرين ثبت المدّعى؛ لأنّه حينئذ يلزم انقسام الجزء إلى جوهرين. و

---

١. أ، س: و تحرّك.

٢. د: رحى.

إن كـانا عرضـين يلزم تغاير محلّيهما، و إلّا يلزم قيام المتقابلين بمحلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد، و هو محال.

الثاني: أنّا لو فرضـنا خطّاً مركّباً من أجزاء شـفع من أربعة مثلاً، و وضـعنا فوق أحد طرفيه جزءاً و تحت طرفه الآخر جزءاً، و تحرّك الجزءان على التبادل حركةً على السـواء من أوّل الخطّ إلى أن يصـل كـلّ منهما إلى آخر الخطّ، فلا بـدّ و أن يمرّ كـلّ منهما بالآخر، و لا يمكن ذلك إلّا بعد أن يتحاذيا، و موضـع التحاذي لا بـدّ و أن يكون ملتقى الثاني و الثالـث، و إلّا لم يكونـا في الحركة متساويين، و حينئذ يلزم انقسامهما و انقسام الثاني و الثالث، هكذا:

الثالث: كلّما قطع الجسم السريع الحركة بحركته جزءاً، قطع الجسم البطيء الحركة بحركته أقلّ منه، و إلّا- أي: و إن لم يكن يقطع البطيء بحركته أقلّ من جزء- يلزم أن يسـاوي البطيءُ السـريعَ في جزء و يقف في آخر، فيلزم أن يكون البطؤ لأجل تخلّل السكنات، و قد بان فساده.

الرابع: الجسـم الذي أجزاؤه وتر و كان ظلّه مثلَيه في بعض الأوقات كان مثله من الظلّ ظلّ نصـفه، فيكون للأجزاء التي هي وتر نصـفٌ، فينتصـف[1] المتوسّط، فيلزم الانقسام، و هو المطلوب. و قد برهن أقليدس[2] أنّ كلّ خط يصـحّ تنصيفه، فالخطّ الذي يكون اجزاؤه وتراً يصـحّ تنصيفه، فينتصف الجزء المتوسّط، فيلزم الانقسام.

الخامس: إذا فرض خط مركّب من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه جزء هكذا:

و تحرّك الخطّ إلى أيمن و الجزء إلى أيسـر؛ فإن انتقل الجزء إلى ما فوق الثاني، فهو محال؛ لأنّ الجزء الثاني انتقـل إلى حيّز الجزء الأوّل، فلو كـان الجزء انتقـل إلى مـا فوق الثاني يلزم أن لا يكون

---

۱. د: + الجزء.

۲. هو: أول من تكلم فى الرياضيات و أفرده علماً نافعاً فى العلوم، و كتابه معروف باسمه، و كذلک حکمته. و هو من أشهر رياضيى اليونان. قيل: إنّه تنشأ على مدرسة أفلاطون، مارس التعليم فى الإسكندرية على عهد بطليموس الأول، حيث افتتح مدرسة و ترک کتباً باليونانية فى الرياضيات، و لا سيّما فى الهندسة، و بنى نظرية هندسية بقيت تعرف باسمه حتى القرن العشرين، نقلت بعض كتبه إلى اللغة العربية. و نقل كتابه (الأصول) فى الرياضة حنين بن إسحاق. توفى أقليدس حوالى ۲۸۵ ق. م. راجع عنه: تاريخ الحكماء ٤٠٤؛ الملل و النحل للشهرستاني ۲: ٤٣٨؛ الفهرست ۳۷۱- ۳۷۲؛ كشف الظنون ۱: ۱۳۷- ۱۳۹.

الجزء قد تحرّك، و قد فرض أنّه متحرّك[١]، هذا خلف.

و إن انتقل الجزء إلى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء جزئين حينما قطع ما تحته جزءاً واحداً، فينقسم الزمان و الحركة و المسافة. أمّا الزمان؛ فلأنّه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءاً قطع الجزء جزئين، فالزمان الذي قطع الجزء جزءاً نصف ذلك الزمان. و أمّا الحركة؛ فلأنّ حركة الجزء مقدارَ جزءٍ نصفُ حركة جزء ممّا تحته. و أمّا المسافة؛ فلأنّه يلزم من انقسام الزمان و الحركة انقسام المسافة للتطابق.

السادس: الجزء متشكّل؛ لأنّه متحيّز، و كلّ متحيّز متناه، و كلّ متناه متشكّل، فالجزء متشكّل. و كلّ متشكّل إمّا كرة أو غيرها؛ لأنّه إن أحاط به حدّ واحد، فهو كرة، و إلّا فغيرها.

و إن كان كرة فإذا انضمّ بأجزاء أخر وقعت بينهما فرج؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ الكرات المضموم بعضها مع بعض يقع بينها فرج. و[٢] لا تسع تلك الفرج أجزاء مثل الأجزاء المضموم بعضها مع بعض، فتسع تلك الفرج[٣] أقلّ منها، فيلزم الانقسام. و لأنّه إذا وقعت بينها فرج، فلا يكون ملاقاة الأجزاء المضمومة بعضها مع بعض[٤] بالأسر[٥]، فيلزم الانقسام؛ ضرورة الملاقاة لا بالأسر.

و إن كان الجزء غير كرة- أي: يحيط به أكثر من حدّ واحد- كانت في الجزء زوايا، فينقسم الجزء؛ لأنّ كلّاً منها أقلّ من الجزء.

السابع: إذا دارت الرحى فمهما قطع الطوقُ العظيمُ البعيدُ من مركز الرحى جزءاً، فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى إمّا أن يقطع أقلّ من جزء فينقسم الجزء، و هو المطلوب، أو يقطع جزءاً تامّاً، فيتساوى حركة الطوق الصغير و الطوق العظيم في السرعة و البطؤ، و هو محال بالضرورة؛ فإنّه يلزم منه أن يكون حينما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة و زيادة عليها، و هو خلاف المحسوس، أو يقطع الصغير تارة جزءاً و يسكن أخرى، فيتفكّك أجزاء الرحى، و كذلك الفرجار

---

١. أ: تحرّك.

٢. أ: – و.

٣. د: + تلك الفرج.

٤. أ: – بعضها مع بعض.

٥. أي: بالجميع.

ذو الشعب الثلاث إذا أثبت شعبة منها و دار الشعبتان الأخريان يلزم انقسام الجزء أو تساوي الشعبتين في الحركة أو التفكّك، و الأخيران باطلان، فتعيّن الانقسام.

قال:

ثمّ قالوا: فالجسم متّصل في نفسه يقبل انقسامات لا نهاية لها، و القابل لها ليس الاتّصال؛ لأنّه يعدم عندها و القابل يبقى مع المقبول، فهو شيء آخر يقبل الاتّصال و الانفصال، و يسمّى هيولى و مادّة، و الاتّصال صورة.

و اعلم: أنّ دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي و يوجب القسمة الوهمية.

لا يقال: القسمة الوهمية متداعية إلى جواز القسمة الانفكاكية؛ لأنّ الأجزاء المفروضة متماثلة، فيصحّ بين كلّ اثنين منها ما يصحّ بين آخرين، فيصحّ بين المتباينين ما يصحّ بين المتّصلين و بالعكس.

لأنّا نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم مركّباً عن أجزاء متخالفة بالماهيّة أو متشخّصة بتشخّصات عائقة عن الانفكاك، و تكون تلك الأجزاء قابلة للاتّصال و الانفصال؟ و إن سلّم اتّصال الجسم، فلِمَ لا يجوز أن يكون[1] هو وحدة الجسم، و الانفصال هو التعدّد، و القابل لهما الجسم.

أقول:

ثمّ قال الحكماء: لمّا ثبت امتناع كون الجسم مؤلّفاً من أجزاء لا تتجزّى متناهية أو غير متناهية، لزم أن يكون الجسم متّصلاً في نفسه كما هو عند الحسّ؛ فإنّ الحسّ يحكم باتّصال الجسم، و إثبات المفاصل أمر عقلي غير محسوس، فإذا بطل كون الأجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متّصلاً في نفس الأمر كما هو متّصل في[2] الحسّ.

لكنّه ليس ممّا لا ينقسم، بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه؛ إمّا بفكّ و قطع، و إمّا بوهمٍ و فرض.

فإذا لم يكن تأليف الجسم من أجزاء لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة- لا سيّما الوهمية و الفرضية- لا تقف إلى غير النهاية، فيقبل الجسم الذي هو متّصل انقسامات لا نهاية لها.

---

١. س: يقال.

٢. ج: عند.

و القابل للانقسامات ليس الاتصال؛ لأنّ الاتصال يعدم عند الانقسامات، و القابل للانقسامات يجب أن يبقى مع الانقسامات؛ لأنّ القابل يجب أن يبقى مع المقبول؛ لأنّ القابل للشيء المقبول موصوف بالقبول و يجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة، فالقابل للانقسامات شيء آخر غير الاتّصال يقبل الاتّصال و الانفصال، و يسمّى ذلك الشيء القابل للاتّصال و الانفصال هيولى و مادّة، و يسمّى الاتّصال صورة.

ثمّ قال المصنّف: و اعلم أنّ دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي و يوجب القسمة الوهمية؛ فإنّ دليل المتكلّمين يمنع القسمة الفعلية و دليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية، و مدّعى الحكماء ليس إلّا إثبات القسمة الوهمية، فلا تناقض بين الفريقين في الحقيقة[١]؛ لجواز[٢] أن لا تنقسم أجزاء الجسم فعلاً و تنقسم وهماً.[٣]

و فيه نظر؛ فإنّ المتكلّمين زعموا أنّ تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام؛ لا كسراً و لا قطعاً و لا وهماً و لا فرضاً.

ثمّ قال المصنّف: لا يقال: القسمة الوهمية متداعية إلى جواز القسمة الانفكاكية؛ لأنّ الأجزاء المفروضة[٤] للجسم متماثلة؛ فإنّ القسمة بأنواعها- أي: بالكسر و القطع و الوهم و الفرض- تُحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباعُ كلّ واحد من الاثنين طباعَ الآخر و طباعَ الخارج الموافق في النوع، فيصحّ بين كلّ اثنين منها ما يصحّ بين اثنين آخرين[٥]، فيصحّ بين المتباينين من الاتّصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصحّ بين المتّصلين و بالعكس، أي: يصحّ بين المتّصلين من الانفكاك الرافع للاتّصال ما يصحّ بين المتباينين، فيلزم جواز القسمة الانفكاكية.

لأنّا نقول: إنّما يلزم ذلك لو كانت الأجزاء المفترضة متماثلة، و هو ممنوع؛ فإنّه يجوز أن يكون الجسم مركّباً من أجزاء متخالفة بالماهيّة، فلا يلزم أن يصحّ بين كلّ اثنين منها ما يصحّ بين اثنين

---

١. أ، ب: بالحقيقة.

٢. أ: إذ من الجائز.

٣. أ: + و الحاصل أنّ دليل الحكماء لا يدلّ على امتناع القسمة الفعلية حتى ينفى، بل دلّ على القسمة الوهمية، و القسمة الوهمية لا توجب القسمة الفعلية حتى ينفى، فليتأمّل.

٤. ج: المفترضة.

٥. أ: - فيصحّ بين كلّ اثنين منها ما يصحّ بين اثنين آخرين.

آخرين. و لئن سلّم أنّ الأجزاء المفترضة متماثلة، فيجوز أن تكون تلك الأجزاء متشخّصة بتشخّصات عائقة عن الانفكاك، فتكون تلك الأجزاء قابلة لاتّصال بعضها ببعض و انفصال بعضها عن بعض.

و لقائل أن يقول: الامتداد- من حيث هو امتدادٌ- طبيعة نوعية محصّلة، فلا يختلف مقتضاها في الأفراد، فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهماً لا فكّاً كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط و من بسيط آخر يقارنه، فيقتضي كلّ منهما ما يقتضي الآخر، و يلزم المطلوب. و أمّا كون الأجزاء مشخّصة بتشخّصات عائقة عن الانفكاك، فهو مسلّم؛ فإنّه عائق خارج عن طبيعة الامتداد، و هم يجوّزون امتناع الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد.

ثمّ قال المصنّف: و إن سلّم اتّصال الجسم، فلِمَ لا يجوز أن يقال: الاتّصال وحدة الجسم و الانفصال تعدّده، و القابل لهما هو الجسم؛ فإنّ الاتّصال و الانفصال حينئذ عرضان متعاقبان على الجسم، فذلك الجسم في ذاته ليس بمتّصل و لا منفصل حتّى يمكن أن يكون موضوعاً للاتّصال و الانفصال.

و لقائل أن يقول: إذا ثبت أنّ الجسم متّصل في نفسه لا يكون الاتّصال- أي: الامتداد- عرضاً حالّاً في الجسم، بل يكون الامتداد مقوّماً للجسم.

قال:

فروع:[١] قالوا: الصورة لا تنفكّ عن الهيولى؛ لأنّها لا تنفكّ عن التناهي و التشكّل، و الموجب لهما ليس الجسميّة العامة و لا شيئاً من لوازمها، و إلّا لساوى الجزء الكلّ فيهما.

و لا الفاعل، و إلّا لاستقلّت الصورة بالانفعال، فهو الحامل بما فيه من الصفات، و لأنّها قابلة للقسمة الوهمية أبداً، و كلّ ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية، و كلّ ما قبل الانفكاكية فله مادّة على ما سبق تقرير هذه المقدّمات.

و لا الهيولى عنها؛ لأنّها لو تجرّدت ذات وضع و انقسمت في جميع الجهات كانت جسماً، و إلّا لكانت نقطة أو خطّاً أو سطحاً. و لو تجرّدت غير ذات وضع فإذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بإمكان غيره، فيترجّح الجائز بلا مرجّح.

و لأنّها لو تجرّدت لكانت موجودة بالفعل و مستعدّة للصورة، و الواحد لا يقتضي قوّة و فعلاً،

---

١. أ: + الأوّل.

فيكون لها ما يقتضـي هذه القوّة[1]، و هي الهيولى، فيكون للهيولى هيولى أخرى، فالهيولى تفتقر إليها[2] في بقائها و تحيّزها[3]، و الصـورة تحتاج إلى مادّة في تعيّنها و تشـكّلها، و المادّة أيضاً لا تخلو عن صـورة أخرى نوعية، و إلّا لما اختلفت الأجسـام في الهيئات و الأمكنة و الكيفيات و الأوضاع الطبيعية و التشكّل بسهولة أو عسر.

و اعلم: أنّ بناء هذه الكلمات على نفي الفاعل المختار، و الحقّ ثبوته. و مع ذلک فللمعترض أن يجوّز انفعال الصـورة بنفسها، و عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية، و اقتضاء[4] المادّة المجرّدة وضـعاً معيّناً بشـرط اقتران الصـورة بها و كون الواحد مبدأ كثير، مع أن القابلية ليسـت أثراً، و وجود المادّة بالفعل ليس مقتضـى ذاتها، و أن يطالبهم بما يوجب الاختلاف في الصـور[5] النوعية، ثمّ يزعم أنّ ما يجعلونه إيّاه من الأحوال العنصـرية السـابقة، و اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف[6] الأعراض و الهيئات.

أقول:

فرّع على تركّب الجسـم من الهيولى و الصورة فروعاً أربعة؛ الأوّل: أنّ الصورة لا تنفکّ عن الهيولى، الثـاني: أنّ الهيولى لا تنفـکّ عن الصـورة، الثالث: في كيفية تعلّق إحداهما بالأخرى، الرابع: في إثبات الصورة النوعية.

[عدم انفكاک الصورة عن الهيولى]

الفرع الأوّل: قالت الحكماء الصورة لا تنفکّ عن الهيولى لوجهين:

أحـدهما: أنّ الصـورة لا تنفکّ عن التناهي و التشـكّل؛ لأنّ الصـورة متناهية لتناهي الأبعاد، فلا تنفکّ عن التناهي، و كلّ ما لا ينفکّ عن التناهي لا ينفکّ عن التشـكّل؛ لأنّ التشـكّل[7] هو هيئة شيء

---

۱. أ: الصورة.

۲. أ: - إليها.

۳. أ: + إلى الصورة.

٤. د: و أن تقتضي.

٥. أ: الصورة.

٦. أ: لاختلاط.

۷. ب: الشكل.

يحيط[١] به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به، فالشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل، و الصورة متناهية فهي ذات شكل، فالصورة لا تنفكّ عن التناهي و التشكّل.

و الموجب للتناهي و التشكّل ليست الجسميّة العامة و لا شيئاً من لوازمها؛ إذ لو كان الموجب للتناهي و التشكّل الجسميّة العامة أو شيئاً من لوازمها لتساوى[٢] الجزء و الكلّ في التناهي و التشكّل، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّه لو كان الموجب لهما الجسميّة العامة أو شيئاً من لوازمها لكان كلّ جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكلّ من التناهي و التشكّل.

و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّه لو تساوى جزء الصورة و كلّها في التناهي و التشكّل فلو فرض أقلّ قليل من الصورة لكان الموجودُ منها ما لو فرض أكثرَ كثيرٍ منها[٣]، و حينئذ لا تكون[٤] الجزئية و لا الكليّة و لا القلّة و لا الكثرة، فيمتنع فرض الكليّة و الجزئية في الأصل؛ فإنّ وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما.

و ليس الموجب للتناهي و التشكّل الفاعل المباين؛ لأنّه لو كان الموجب للتناهي و التشكّل الفاعل لاستقلّت الصورة الجسميّة بالانفعال و قبول الفصل و الوصل؛ لأنّ المغايرة بين الأجسام لا تتصوّر إلّا بانفصال بعضها عن بعض و اتّصال بعضها ببعض، و اللازم باطل لما مرّ من أنّ قبول الانفعال و الوصل و الفصل من لواحق المادّة المستلزمة لوجودها. فالموجب للتناهي و التشكّل هو الحامل- أي: الهيولى- بما فيه من الصفات التي هي استعدادات مختلفة، فثبت أنّ الصورة لا تنفكّ عن الهيولى.

و ثانيهما: أنّ الصورة الجسميّة قابلة للقسمة الوهمية أبداً، و كلّ ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية، و كلّ ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادّة على ما سبق تقرير هذه المقدّمات الثلاث، فالجسميّة لا تنفكّ عن المادّة.

[عدم انفكاك الهيولى عن الصورة الجسميّة]

الفرع الثاني: أنّ الهيولى لا تنفكّ عن الصورة الجسميّة لوجهين:

أحدهما: أنّ الهيولى لو تجردت عن الصورة و كانت[1] ذات وضع - أي: تكون بحيث[2] يمكن الإشارة الحسّية إليها - و انقسمت في جميع الجهات، كانت الهيولى بانفرادها عن الجسميّة جسماً ذا حجم، و هو محال؛ لأنّه حينئذ يلزم أن يكون للهيولى هيولى أخرى[3]. و إن لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهيولى نقطة إن لم تنقسم أصلاً، و خطّاً إن انقسمت في جهة واحدة، و سطحاً إن انقسمت في جهتين، و اللازم باطل.

أمّا النقطة؛ فلأنّها لا يمكن إلّا أن تكون حالّة في غيرها، و إلّا لكانت جزءاً لا يتجزّى، و الهيولى لا تكون حالّة في غيرها فهي ليست بنقطة.

و أمّا الخطّ و السطح و الجسم التعليمي فلكونها متّصلة الذوات[4] قابلة للانفصال تكون محتاجة إلى حامل، فهي غير الحامل[5]. و إن تجرّدت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فإذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بإمكان غيره، فيترجّح الجائز بلا مرجّح.

و إنّما قلنا: إذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص؛ لأنّه إذا لحقتها الصورة؛ فإن لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع، و هو محال ببديهة العقل. و إن حصل لها جميع الأوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعدّدة، و هذا أيضاً محال ببديهة العقل. و إن حصل لها وضع مّا غير معيّن يكون محالاً أيضاً ببديهة العقل. فتعيّن أن تصير ذات وضع مخصوص.

و إنّما قلنا: بإمكان غيره؛ لأنّ ذلك الوضع ليس أولى بها من غيره، فكما أمكن ذلك الوضع أمكن غيره، فيترجّح الجائز من غير مرجّح.

و إنّما قلنا: إنّ ذلك الوضع ليس أولى بها من غيره؛ لأنّه لو كان ذلك الوضع المخصوص أولى

---

١. أ، ج: - و كانت

٢. أ: فهي بحيث.

٣. أ، ب: - أخرى.

٤. أ: الذات.

٥. أ: - فهي غير الحامل.

بها من غيره، فالأولوية إمّا أن[١] كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة، و هو محال؛ لأنّ الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلّقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة، فلا يكون هذا الوضع أولى بها من غيره.

أو كانت الأولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى، و هذا أيضاً محال؛ لأنّ الهيولى تتساوى نسبتها إلى جميع الأوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها، فهي إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها و بحسب الصورة، فلا تحصل الأولوية. فثبت أنّ ذلك الوضع المخصوص ليس أولى بها من غيره، فحصوله لها يقتضي ترجّح الجائز بلا مرجّح، و هو محال[٢].

و ثانيهما: أنّ الهيولى لو تجرّدت عن الصورة الجسميّة لكانت موجودة بالفعل و لكانت مستعدة للصورة، و الواحد لا يقتضي قوّة و فعلاً، فيكون للهيولى ما يقتضي هذه الصورة، و ما يقتضي هذه الصورة هو الهيولى، فيكون للهيولى هيولى.

[كيفية تعلّق الهيولى بالصورة]

الفرع الثالث: في كيفية تعلّق الهيولى بالصورة. لمّا ثبت أنّ كلّاً من الهيولى و الصورة لا ينفكّ عن الأخرى، بل لكلّ منهما افتقار إلى الأخرى لا على وجه يلزم الدور، فالهيولى تفتقر في بقائها و تحيّزها إلى الصورة لا من حيث إنّها هذه الصورة، بل من حيث إنّها صورة مّا؛ لأنّها لو لم تكن الهيولى مفتقرة في بقائها و تحيّزها إلى الصورة لكانت الهيولى موجودة متحيّزة بدون الصورة، و هو محال لما سبق.

و الصورة تحتاج إلى المادّة في تعيّنها و تشكّلها من حيث هي هذه الهيولى، احتياجَ المعلول إلى العلّة القابلة؛ فإنّ الهيولى علّة قابلة لتشخّص الصورة؛ فإنّ تشخّص الصورة و تعيّنها بالتناهي و التشكّل، و التناهي و التشكّل[٣] بسبب[٤] الهيولى من حيث هي حاملة و قابلة لهما، فظهر احتياج كلّ منهما إلى

---

١. ج: فالأولوية إن.

٢. أ، ب: – و هو محال.

٣. ب، ج: و هما.

٤. أ: بحسب.

الأخرى لا على وجه الدور.

[في إثبات الصورة النوعية]

الفرع الرابع: في إثبات الصورة النوعية. المادّة لا تخلو عن صورة أخرى؛ لأنّ المادّة لو خلت عن صورة أخرى لما اختلفت الأجسام في الهيآت و الأمكنة و الكيفيات، من الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الأوضاع الطبيعية و التشكّل و التفكّك بسهولة- و هو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريات- أو بعسر- و هو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريات- أو امتناع قبول التفكّك و التشكّل- و هو لازم للفلكيات- و اللازم باطل؛ لتحقّق اختلاف الأجسام في هذه الهيآت و الأمكنة و الكيفيات.

بيان الملازمة: أنّ هذه الهيآت و الأمكنة و الكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها[1]، فهي إنّما تجب بعلل تقتضيها. و لا يمكن أن تقتضيها الصورة الجسميّة المتشابهة في جميع الأجسام؛ لكونها غير مختلفة. و لا الهيولى؛ لأنّ القابل للشيء لا يكون فاعلاً لما يقبله. فعللُها إذن أمور مختلفة أيضاً غير الهيولى و الصورة.

و يجب أن تكون تلك الأمور مقارنة للهيولى و الصورة؛ لأنّ المفارق نسبته إلى جميع الأجسام على السواء. و يجب أن تكون متعلّقة بالهيولى؛ لاقتضائها ما يتعلّق بالأمور الانفعالية، كسهولة قبوله للفصل و الوصل و عسره. و يجب أن تكون صوراً لا أعراضاً؛ لأنّ الجسم يمتنع أن يتحصّل من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور، فلو كانت المادّة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الأجسام في هذه الهيآت؛ ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علّته.

و اعلم: أنّ بناء هذه الكلمات- أي: إثبات الهيولى و الصورة الجسميّة و النوعية و امتناع انفكاك إحداهما عن الأخرى- على نفي الفاعل المختار، و الحقّ ثبوت الفاعل المختار. و على تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كلّ من الهيولى و الصورة بدون الأخرى، و جاز اختلاف الأجسام في الهيآت و الأمكنة و الكيفيات و الأوضاع من غير الصورة النوعية.

---

١. أ: لذاتها.

و مع القول بنفي الفـاعل المختار فللمعترض أن يعترض عل كلّ من هذه المطالب. أمّا على الوجه الأوّل من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصـورة الجسـميّة عن الهيولى؛ فبأن يجوّز انفعال[١] الصـورة الجسـميّة بنفسـها من غير هيولاها[٢]؛ بأن يقول: الموجب للتناهي و التشـكّل هو الفاعل المباين.

قوله: «لو كان الموجب للتناهي و التشـكّل هو الفاعل لاسـتقلّت الصـورة الجسـميّة بالانفعال، و اللازم باطل»، قلنا: لا نسـلّم بطلان اللازم؛ فإنّه يجوز انفعال الصـورة الجسـميّة بنفسـها من غير هيولاها؛ فإنّ كون الجسـم قابلاً للتناهي و التشـكّل لا يقتضـي كونه قابلاً للفصـل و الوصـل؛ فإنّ الأشـكال قد تختلف من غير انفصال الجسم، كأشكال الشمعة المتبدّلة بحسب التشكّلات المختلفة.

و لقائل أن يقول: التناهي و التشـكّل في الأجسـام لا يتصـوّر إلّا باتّصـال بعضها بالبعض و انفصال بعضها عن البعض، و الاتّصال و الانفصال لا يتحقّق بدون الحامل.

و أمّـا على الوجه الثاني: فللمعترض أن يجوّز عدم اسـتلزام قبول القسـمة الوهمية قبول القسـمة الانفكاكية لما مرّ.

و لقائل أن يقول: الجواب عن المنع أيضاً قد مرّ.

و أمّا على الوجه الأوّل من الوجهين الدالّين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصـورة؛ فللمعترض أن يجوّز اقتضاء المادّة المجرّدة وضعاً معيّناً بشرط اقتران الصورة بها.

بيانه أن يقال: لا نسـلّم أنّ الهيولى إن[٣] تجرّدت عن الصـورة غير ذات وضع، فإذا لحقتها الصورة و صـارت ذات وضـع مخصـوص مع إمكان غيره يترجّح[٤] الجائز من غير مرجّح، و إنّما يلزم ذلك لو كـان الموجب للوضـع المخصـوص الهيولى فقط، و أمّا إذا كان المقتضـي للوضـع المعيّن المادّة المجرّدة بشـرط اقتران الصـورة بها؛ بأن تكون الهيولى في حال تجرّدها متّصفة بصفات متعاقبة يقتضي أحدها تخصّصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها، لم يلزم ترجّح الجائز بلا مرجّح.

---

١. نسخة بدل ج: انفكاك.

٢. أ: هيولاتها.

٣. أ: لو.

٤. ب: يلزم ترجّح.

و لقائل أن يقول: الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصّصت بوضع فهي غير مجرّدة، و إن لم تتخصّص فنسبتها مع الأوصاف إلى جميع الأوضاع واحدة، فيلزم ترجّح الجائز بلا مرجّح.

و أمّا على الوجه الثاني من الوجهين الدالّين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة؛ فللمعترض أن يجوّز كون الواحد مبدأ كثير.

تقريره أن يقال: لِمَ لا يجوز أن تكون الهيولى مبدءاً للقوّة و الفعل على تقدير تجرّدها عن الصورة، و تكون موجودة بالفعل قابلة للصورة؟

قوله: «يلزم أن يكون الشيء الواحد مبدأ كثير»، قلنا: لِمَ قلتم إنّه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مبدأ كثير[1]؟ و ما ذكر في بيان عدم جوازه في العلل و المعلولات قد سبق تزييفه. على أنّ[2] مبدأ كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى، بل مبدأ كونه بالفعل هو الموجد لها.

و أمّا على الدليل الذي ذكر في إثبات الصورة النوعية؛ فللمعترض أن يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصور النوعية؛ فإنّ الأجسام كما اختلفت في الأعراض التي ذكرتموها فقد اختلفت في الصور النوعية التي جعلتموها مبادئ تلك الأعراض، فلو كان اختصاص الأجسام بتلك الأعراض يوجب أن تكون لصور نوعية، لكان اختصاصها بتلك الصور يوجب أن تكون لصور أخرى، ثمّ الكلام فيها كالكلام في الأوّل، فيلزم التسلسل.

فإن قالوا: اختصاص الجسم العنصري المعيّن بالصورة[3] المعيّنة إنّما كان لأنّ المادّة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أخرى، لأجلها استعدّت المادّة لقبول الصورة اللاحقة، و أمّا اختصاص الأجسام الفلكية بصورها النوعية؛ فلأنّ لكلّ فلك مادّة مخالفة بالماهيّة لمادّة الفلك الآخر، و كلّ مادّة لا تقبل إلّا الصورة التي حصلت فيها.

فللمعترض أن يزعم أنّ ما يجعلونه موجباً لاختصاص الجسم المعيّن بالصورة المعيّنة- من الأحوال العنصرية السابقة و من اختلاف المواد الفلكية- سبب لاختلاف الأعراض و الهيآت، فيقال: الأجسام العنصرية إنّما اختصّ كلّ واحد منها بالكيفية المعيّنة؛ لأنه كان قبل الاتّصاف بتلك الكيفية

---

١. أ: الكثير. ج: للكثير.

٢. ج: + هذه القابلية ليست أثراً، و أنّ.

٣. أ: بالصور.

موصوفاً بكيفية أخرى لأجلها استعدت المادّة لقبول الكيفية اللاحقة، و أمّا الأجسام الفلكية فإنّما يختصّ كلّ واحد منها بالكيفية المعيّنة؛ لأنّ مادته لا تقبل إلّا تلك الكيفية، و حينئذ تسقط الحاجة إلى إثبات هذه الصورة.

و لقائل أن يقول: ليس للمعترض أن يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة[١] النوعية؛ لأنّ الصورة النوعية يتحصّل الجسم بها نوعاً، و يمتنع أن يتحصّل الجسم من غير أن يتقوم بأحد هذه الصور النوعية، و الأعراض المذكورة تتخصّص بالجسم المعيّن بعد تحصّله بالصورة النوعية، فلا تقتضي الصورة النوعية ما تقتضيه الأعراض المذكورة من الاستناد إلى ما هو مقارن للجسم، بل تقتضي استنادها إلى الفاعل المفارق.

---

١. ج: الصور.

[المبحث الثالث: أقسام الجسم]

قال:

الثالث: في أقسامه. قال الحكماء الأجسام إمّا بسائط أو مركبات، و البسائط تكون كرية؛ لأنّ الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيآت مختلفة. و تنقسم إلى فلكيات و عناصر. و الأوّل أفلاك و كواكب.

و الأفلاك الثابتة بالأرصاد تسعة؛ الأوّل: الفلك الأعظم و العرش المجيد و الجسم المحيط بسائر الأجسام. و يدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّ الأجسام متناهية لما[1] سنذكره، فيكون جسم هو نهايتها.

الثاني: الجهة متعلّق الإشارة و مقصد المتحرّك بالوصول إليه، فتكون موجودة غير مجرّدة، و ليست بجسم؛ لأنّها غير منقسمة، و إلّا فالواصل إلى نصفها إن وقف فالجهة هو، لا ما بعده، و إلّا فحركته إن كانت عن الجهة فكذلك، و إن كانت إليها فالجهة ما بعده، فهي جسمانية، و المحدّد لها جسم واحد؛ إذ لو تعدّدت و لم يحط البعض بالبعض يتحدّد القرب بهما دون البُعد، و إن أحاط، فالمحاط حشو؛ إذ المحيط يحدّد القرب بمحيطه و البُعد بمركزه، و هو بسيط، و إلّا لصحّ الانحلال عليه، و هو بالحركة المستقيمة المتوجّهة إلى الجهة، فالجهة له لا به، فيكون كرياً.

الثالث: الأرصاد شاهدة على أنّ الكواكب و الأفلاك تتحرّك بالحركة اليومية و بحركات أخر متفاوته، فلا بدّ من جسم يحيط بها و يحرّكها بحركتها اليومية، و هذا يدلّ على فلك تاسع، و لا يدلّ على إحاطته بجملة الأجسام.

و أمّا الثمان الباقية؛ فيدلّ عليها اختلاف حركات الكواكب و امتناع تحرّكها بالذات؛ لاستحالة الخرق على الأفلاك.

و لقائل أن يقول: إن سلّم استحالة الخرق، فلِمَ لا يجوز أن يكون لكلّ كوكب نطاق يتحرّك بنفسه، أو باعتماد الكواكب عليه؟

[انقسام الأجسام إلى بسائط و مركبات]

أقول:

المبحث الثالث: في أقسام الجسم. الأجسام إمّا بسائط أو مركّبات. و ذلك؛ لأنّه إمّا أن لا يكون

---

١. س: كما.

فيها تركيب قوى و طبائع أو فيها تركيب قوى و طبائع. فإن لم يكن فيها تركيب قوى و طبائع فهي البسائط كالماء و الهواء، و إن كان فيها تركيب قوى و طبائع فهي المركّبات كالنبات و الحيوان.

و البسائط كرية الشكل، و الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها إليه في جميع الجوانب متساوية، و الشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة؛ لأنّ المقتضي لشكله هو طبيعته، و هي واحدة، و قابله هو الجسم البسيط، و هو أيضاً واحد، و تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفاً، فيجب أن يكون كريّاً، و إلّا لاختلفت هيآته، و الطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيآت مختلفة.

[انقسام البسائط إلى فلكيات وعناصر]

و تنقسم البسائط إلى فلكيات و عناصر. و الفلكيات إمّا أفلاك و إمّا كواكب. و طريق إثبات الأفلاك الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الأصول الحكمية، و هي إسناد كلّ حركة إلى جسم يتحرّك بالذات و يتحرّك ما يحتوي عليه بالعرض، و وجوب الاتّصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة، و وجوب التشابه فيها، و امتناع الخرق و الالتئام على أجرامها. و الطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير.

[الأفلاك الكلّية التسعة]

و الأفلاك الكليّة الثابتة بالأرصاد على الوجه الذي أثبتها المتأخّرون تسعة يحيط بعضها ببعض؛ بحيث يماسّ مقعّر الحاوي محدّب المحوي، و مراكز الجميع مركز الأرض، واحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية، يحرّك الكلّ بالحركة اليومية، يسمّى الفلك الأعظم و الفلك الأطلس و العرش المجيد و الجسم المحيط بسائر الأجسام و المحدّد للجهات.

و يدلّ عليه وجوه؛ الأوّل: أنّ الأجسام متناهية كما سنذكره، فيكون جسم هو نهاية الأجسام، و الجسم الذي هو نهاية الأجسام يجب أن يكون محيطاً بالكلّ، و إلّا يلزم الخلأ[1] و اللاتناهي على

---

١. هو البُعد المفطور عند أفلاطون، و الفضاء الموهوم عند المتكلّمين، أي: الفضاء الذي يثبته الوهم و يدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، و أن يكون ظرفاً له عندهم، و بهذا

تقدير التناهي.

الثاني: الجهة موجودة ذات وضع؛ لأنها مشار إليها إشارة حسّية و مقصد للمتحرّك بالوصول إليه، و كلّ ما هو مشار إليه إشارة حسية و مقصد للمتحرّك بالوصول إليه يكون موجوداً غير مجرّد- أي: ذو وضع- فالجهة موجودة غير مجرّدة عن المادّة، أي: تكون ذات وضع.

قوله: «بالوصول إليه»، إشارة إلى جواب دخل مقدّر، توجيهه أن يقال: لا نسلّم أنّ كلّ ما هو مقصد للمتحرّك يجب أن يكون موجوداً؛ فإنّ البياض مقصد للمتحرّك من السواد إليه و ليس بموجود.

تقرير الجواب: أنّ كلّ ما هو مقصد للمتحرّك بالوصول إليه لا بتحصيله يكون موجوداً، و المتحرّك من السواد إلى البياض مقصده تحصيل البياض لا الوصول إليه. و الجهة ليست بجسم؛ لأنّ الجهة ليست بمنقسمة، و كلّ جسم منقسم.

و إنّما قلنا: الجهة ليست بمنقسمة؛ لأنّها لو كانت منقسمة فإذا وصل المتحرّك إلى ما يفرض لها أقرب الجزئين من المتحرّك؛ فإن وقف، فهو الجهة لا ما بعده، فما فرضناه جهة جزؤه جهة لا هو، و إن لم يقف، فلا يخلو إمّا أن يتحرّك عن الجهة، فكذلك- أي: ما وصل إليه هو الجهة لا جزء الجهة- و إمّا أن يتحرّك إلى الجهة، فالجهة ما بعده، فما فرضناه جهة لا يكون جهة.

فإن قيل: القسمة غير حاصرة؛ فإنّه يجوز أن يتحرّك في الجهة لا عنها و لا[1] إليها.

أجيب: بأنّ الحركة في الشيء المنقسم إمّا عن جهة أو إلى جهة، و يعود القسمان الأوّلان، و الشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة، و إذا كانت الجهة موجودة غير مجرّدة و ليست بجسم تكون جسمانية.

ثمّ الجهة على قسمين، قسم يتبدّل بالفرض مثل اليمين و الشمال و القدام و الخلف، و قسم لا يتبدّل، و هو ما يكون بالطبع، و هو فوق و سفل.

الاعتبار يجعلونه حيّزاً، و باعتبار فراغه من شغل الجسم إيّاه يجعلونه خلأً. فالخلأ عندهم هو هذا الفراغ مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئاً محضاً، و الحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلأ، و المتكلمون إلى إمكانه. انظر: التعريفات ٤٥؛ تلخيص المحصّل ٢١٤؛ معارج الفهم في شرح النظم ٥٢٤- ٥٢٩.

١. ج: - لا. أ: عنها أو.

و الجهات المتبدّلة بالفرض غير متناهية؛ لأنّ الجهة طرف الامتداد، و يمكن أن يفرض في جسم امتدادات غير متناهية و يكون كلّ طرف منها جهة، و الحكم بأنّ الجهات ستّ مشهور و ليس بحق.

و المحدّد للجهتين بالطبع جسم واحد؛ فإنّ الجهتين بالطبع- أعني فوق و سفل- لا بدّ لهما من محدّد يعيّنهما و يحدّدهما؛ لأنّ الجهة جسمانية غير منقسمة فتكون حدّاً، و الحدّ لا يقوم بنفسه بل بغيره، فيكون ذلك الغير يعيّنه و يحدّده.

و لمّا كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدّد، و لا يجوز وضعها في خلأ؛ لامتناع وجوده، و لا في ملأ متشابه؛ بأن يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة و بعضها جهة أخرى مقابلة لها؛ لعدم أولوية بعض تلك الحدود بأن يكون جهة و بعضها جهة أخرى مخالفة لها بالطبع، فتعيّن أن تكون بشيء مختلف خارج عمّا يتشابه، و ذلك الشيء لا محالة يكون جسماً أو جسمانياً؛ لوجوب كونه ذا وضع، و على التقديرين لا بدّ من الجسم.

و يجب أن يكون المحدّد للجهتين جسماً واحداً؛ إذ لو تعدّد و لم يحط البعض بالعض، بل هما جسمان متباينان في الوضع يتحدّد القرب بهما دون البُعد؛ فإنّ كلّ واحد من الجسمين لا يتحدّد به إلّا[1] القرب منه، و لا يتحدّد البُعد عنه، فإذن لا يتحدّد الجهتان بكلّ[2] منهما، و المحدّد يجب أن يحدّد جهتين معاً، و إن تعدّد و أحاط أحدهما بالآخر يكون وقوع المحاط في التحديد حشواً واقعاً في التحديد بالعرض؛ إذ المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين؛ إذ يتحدّد القرب بمحيطه و البُعد بمركزه الذي هو أبعد حدّ عن محيطه، فتعيّن أن يكون المحدّد للجهتين جسماً واحداً. فإمّا أن يتحدّد به الجهتان من حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد. و الأوّل غير ممكن؛ لأنّ الجهتين اللتين بالطبع يجب أن تكونا طرفي امتداد، و الجسم الواحد من حيث هو واحد إن حدّد ما يليه- أعني القرب[3]- يمتنع أن يحدّد ما يقابله- أعني البُعد- لأنّ البُعد عنه ليس بمحدّد[4]، فثبت أنّ التحدّد إنّما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد، بل من حيث إنّ له مركزاً و محيطاً، فيتحدّد جهة القرب-

---

١. ج: + جهة.

٢. ج: + واحد.

٣. أ، ج: ما يليه بالقرب.

٤. أ: بمحدود.

أعني الفوق- بمحيطه، و جهة البُعد- أعني السفل- بأبعد حدّ منه، و هو المركز.

و هذان الوجهان يقتضيان جسماً محيطاً بالكلّ، أمّا أنّه هو الفلك التاسع، فلا.

و الجسم المحدّد للجهات بسيط؛ لأنّه لو كان مركّباً من أجسام مختلفة الطباع[١] لصحّ الانحلال عليه؛ فإنّ كلّ جسم مركّب من أجسام مختلفة الطباع[٢] يصحّ انحلال أجزائه التي هي أجسام مختلفة، و انتقالها إلى أحيازها الطبيعية، و الانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة إلى جهة، فالجهة له لا به؛ لأنّه حينئذ يجب كون الجهات متقدّمة على أجزاء الجسم المحدّد ثمّ عليه، فيكون الجهة له لا به، فلا يكون المحدّد محدّداً، هذا خلف.

و إذا كان المحدّد بسيطاً يكون كريّاً لما عرفت، و من هذا عُلِم أنّ محدّد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم، و إلّا لكان الجهة له لا به، فلا يكون المحدّد محدّداً.

الثالث: الأرصاد شاهدة على أنّ الأفلاك و الكواكب تتحرّك بالحركة اليومية السريعة من المشرق إلى المغرب، و حركات أخر متفاوتة، فلا بدّ من جسم يحيط بها و يحرّكها بحركتها اليومية، و هذا يدلّ على فلك تاسع، و لا يدلّ على إحاطته بجميع الأجسام.

و أمّا الثمانية[٣] الباقية فيدلّ عليها اختلاف حركات الكواكب و امتناع تحرّكها بالذات؛ لاستحالة الخرق على الأفلاك.

فتحت الفلك الأعظم فلك[٤] الثوابت المتحرّك بالحركة البطيئة من المغرب إلى المشرق على قطبين، و منطقة[٥] غير قطبَي الفلك الأعظم و منطقته، و يسمّى فلك البروج أيضاً.

ثمّ فلك زحل، ثمّ فلك المشتري، ثمّ فلك المريخ، ثمّ فلك الشمس على رأي[٦]، ثمّ فلك الزهرة، ثمّ فلك عطارد، ثمّ فلك القمر. و هذه السبعة تسمّى ممثّلات بفلك البروج.

---

١. أ: الطبايع.

٢. أ: الطبايع.

٣. ج: الثمان.

٤. أ: الفلك.

٥. د: منطقته.

٦. أ: - على رأي.

[الأفلاك الجزئية]

فهذه هي الأفلاك الكليّة. و أمّا الأفلاك الجزئية؛ فكلّ فلك من الأفلاك الكليّة التي للكواكب السبعة السيّارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالأرض، في ثخن الخارج المركز، يماسّ محدّبة سطحه[١] على نقطتين، يسمّى أبعدهما عن مركز الأرض ذروة، و أقربهما إليه حضيضاً، و فلك خارج المركز عن مركز الأرض محيط بالأرض، ينفصل عن الممثّل يتماسّ محدّباهما و مقعّراهما على نقطتين، يسمّى أبعدهما عن مركز الأرض أوجاً، و الأقرب منه حضيضاً. و أمّا الشمس؛ فإنّها يكتفى فيها بأحد الفلكين - أي: خارج المركز و[٢] التدوير - من غير رجحان لأحدهما على الآخر، لكن بطلميوس[٣] رأى إثبات الخارج لها أولى.

و قد أثبتوا لعطارد فلكاً آخر أيضاً خارج المركز، فلعطارد فلكان هما خارجا[٤] المركز، يشتمل الممثّل على أحدهما اشتمال سائر الممثّلات على أمثالها، و هو المسمّى بالمدير، و يشتمل المدير على الآخر اشتمال الممثّل على أمثالها، و هو المسمّى بالحامل لفلك التدوير.

و أثبتوا للقمر فلكاً آخر مشتملاً على فلكيه - خارج المركز و التدوير - و يسمّى ذلك الفلك بالمائل. و ممثّل القمر يحيط بالمائل، و يسمّى ممثّله بفلك الجوزهر[٥]، فيكون جميع الأفلاك أربعة و عشرين؛ عشرة منها موافقة المراكز لمركز الأرض، و ثمانية خارجة المراكز[٦] عن مركز الأرض، و ستّة أفلاك تداوير يتحرّك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة، و يتحرّك ما دونه بحركته، و يتحرّك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة، و يتحرّك ما دونه بها، و لكلّ من الأفلاك الباقية حركة خاصة إلّا الممثلات الستّة التي فوق القمر؛ فإنّها لا تتحرّك غير الحركتين المذكورتين.

---

١. ب: سطحَيه.

٢. ب: أو.

٣. هو: من أقدم فلكيي يونان له فرضية مشهورة، و هي: أنّ الأفلاك كرات يحتوي بعضها على بعض، منها كلية و منها جزئية، و أنّ الأفلاك الكلية تسعة. و زعم أنّ لها أحكاماً يختصّ بها من بين الأجسام، منها استحالة الخرق و الالتئام. و قد أبطلها علماء الهيئة الحديثة. راجع عنه: تاريخ الحكماء ٤٠٤، ٢٥٢- ٢٥٦.

٤. أ: فلكان خارجان.

٥. أ: الجوهر.

٦. ج: المركز.

[الكواكب السيّارة و الثوابت]

و أمّا الكواكب؛ فسبعة منها سيّارة، كلّ في فلك على الترتيب الذي ذكر. و من السيّارة خمس متحيّرة، و هي غير الشمس و القمر. و أمّا الثوابت فغير محصورة، و قد رصد منها ألف و نيّف و عشرون كوكباً كلّها في الفلك الثامن، و هو فلك البروج، و يمكن أن يكون في أفلاك كثيرة.

قال المصنّف: و لقائل أن يقول: إن سلّم استحالة الخرق، فلِمَ لا يجوز أن يكون لكلّ كوكب نطاق ينفصل من ثخن فلكه يشبه حلقة، يكون قطر ثخنه مساوياً لقطر الكواكب، يتحرّك بنفسه فيتحرّك الكواكب[1]، أو يتحرّك النطاق باعتماد الكواكب[2] على ذلك النطاق، و حينئذ لم يلزم الخرق و لا ما ذكرتم.

و من اطّلع على الهيئة و اعتبر الأصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم أنّ هذا الاعتراض ساقط.

[فرعان على وجود الأفلاك التسعة]

قال:

فرعان؛ الأوّل: أنّها بأسرها شفّافة؛ إذ لو كانت ملوّنة لحجبت الأبصار عن رؤية ما وراءها. لا حارّة و لا باردة، و إلّا لاستولى الحرّ و البرد على عالم العناصر؛ لمجاورتها. و لا خفيفة و لا ثقيلة، و إلّا لكان في طباعها ميل مستقيم. و لا رطبة و لا يابسة؛ لأنّ سهولة التشكّل و الالتصاق و عسرهما لا يتمّ إلّا بالحركة المستقيمة. و لا قابلة للحركة الكمّية؛ لأنّه لو زاد محدّب المحيط لزم أن يكون فوقه خلأ، و هو محال. و مقعّره مثل محدّبه فيستحيل عليه ما استحال على محدّبه، و إذا لم يتغيّر مقعّره امتنع ذلك في محدّب المحاط به، و إلّا لزم التداخل أو وقوع الخلأ بينهما. و كذا في مقعّره؛ لأنّه كالمحدّب في تمام الحقيقة. و فيه احتمال؛ لأنّ امتناع ازدياد المحدّب بعدم الحيّز الذي هو شرطه، و لا يلزم من ذلك اشتراك المقعّر له فيه.

[الفرع الأوّل: أنّ الأفلاك بأسرها شفّافة]

أقول:

---

١. أ: الكوكب.

٢. أ: الكوكب.

فرعان على وجود الأفلاك التسعة[١]:

الأوّل: أنّ الأفلاك بأسرها شفّافة، أي: لا لون لها؛ لأنّها لو كانت ملوّنة لحجبت الأبصار عن رؤية ما وراءها؛ لأنّ شأن الملوّن أن يحجب الأبصار عن رؤية ما وراءه، و اللازم ظاهر الفساد؛ فإنّ الكواكب قد نراها.

قيل: فيه نظر؛ فإنّ الماء و الزجاج و البلور لكونها مرئيةً ملوّنةٌ[٢]، مع أنّها لا تحجب الأبصار[٣] عن رؤية ما وراءها. و إن سلّم، فلا يتمشّى في الفلك الثامن و التاسع؛ لأنّ ما وراء الفلك التاسع ليس شيئاً مرئياً ليستدلّ على كونه شفّافاً. و التاسع و إن كان وراء الثامن، لكن ليس عليه[٤] كوكب ليستدلّ على كون الثامن شفّافاً.

و لقائل أن يمنع كون الماء و الزجاج و البلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملوّنة، و كونها مرئية لا يقتضي كونها ملوّنة؛ فإنّ المرئي غير منحصر في الملوّن؛ فإنّ كلّ ملوّن مرئي من غير عكس. و له أن يقول[٥]: إنّ الفلك الثامن و التاسع لو كانا ملوّنين لكانا مرئيين، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

و الأفلاك بأسرها لا حارّة و لا باردة؛ إذ لو كانت حارّة أو باردة لكانت في غاية الحرارة و البرودة؛ فإنّ الطبيعة لمّا اقتضت شيئاً و لم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على أتمّ ما يمكن، و إذا كان كذلك استولى الحرارة و البرودة[٦] على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

و هذا الاستدلال ضعيف؛ فإنّ الحرارة لها أنواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك، فيجوز أن تكون طبائع الأفلاك اقتضت نوعاً أو أنواعاً لا يكون في غاية الشدّة، و كذلك البرودة. و على تقدير أن تكون الحرارة أو البرودة منها[٧] في غاية الشدّة لا يلزم استيلاء الحرارة أو البرودة على

---

١. أ: التسع.

٢. خبر إنّ.

٣. أ، ج: – الأبصار.

٤. ج: فيه.

٥. ج: – له أن يقول. جواب عن قوله: و إن سلّم.

٦. ج: الحرّ و البرد.

٧. ج: فيها.

عالم العناصر؛ لجواز أن لا يكون لها تأثير بالحرارة أو[1] البرودة فيما هو أدنى منها.

و الأولى أن يقال: الأفلاك بأسرها لا حارّة و لا باردة و لا موصوفة بما ينتمي[2] إليها، و إلّا لكان فيها ميل صاعد أو هابط، فتكون قابلة للحركة المستقيمة، و ليس كذلك لما سنبيّن[3].

و الأفلاك بأسرها لا خفيفة و لا ثقيلة لا مطلقة و لا مضافة، و إلّا لكانت قابلة للحركة المستقيمة[4].

و الأفلاك بأسرها لا رطبة و لا يابسة، و إلّا لكانت قابلة لسهولة التشكّل و الالتصاق و عسرهما[5]، فتكون قابلة للحركة المستقيمة؛ لأنّ سهولة التشكّل و الالتصاق و عسرهما[6] لا تتمّ إلّا بالحركة المستقيمة؛ لأنّها تستلزم قبول الخرق و الالتئام و الانفصال و الاتّصال المستلزم للحركة المستقيمة.

و الأفلاك بأسرها غير قابلة للحركة الكمّية؛ لا التخلخل و التكاثف و لا النموّ و الذبول؛ لأنّه لو زاد محدّب الفلك المحيط بالكلّ لزم أن يكون فوقه خلأ، و هو محال. و مقعّره مثل محدّبه في الطبيعة النوعية، فيستحيل على مقعّره ما استحال على محدّبه. و إذا لم يتغيّر مقعّره بالزيادة و النقصان امتنع تغيّر محدّب المحاط بالزيادة و النقصان، و إلّا لزم التداخل على تقدير الزيادة، و الخلأ على تقدير النقصان. و كذا امتنع تغيّر مقعّر المحاط بالزيادة و النقصان؛ لأنّ مقعّره مثل محدّبه في تمام الماهيّة.

و فيه احتمال الفساد و الخطأ؛ لأنّ امتناع ازدياد محدّب الفلك المحيط بجميع الأجسام لا لذاته، بل لعدم الحيّز الذي هو شرط ازدياد الحجم، و لا يلزم من ذلك اشتراك المقعّر له في الامتناع؛ لأنّ الشرط الذي هو الحيّز متحقّق.

و دفع هذا الاحتمال- بأنّ التغيّر في المقعّر بالزيادة و النقصان يستلزم التداخل و الخلأ، و هما محالان- ليس بمستقيم؛ فإنّه يجوز الزيادة و النقصان بالتخلخل و التكاثف، فلم يلزم لا التداخل و لا الخلأ. و الأولى أن يقال: ليست بقابلة للحركة الكمّية المستلزمة للحركة المستقيمة.

---

۱. ج: و.

۲. ج: ينتهي.

۳. أ: - و ليس كذلک لما سنبيّن.

۴. أ: - و الأفلاک بأسرها لا خفيفة و لا ثقيلة لا مطلقة و لا مضافة، و إلّا لكانت قابلة للحركة المستقيمة.

۵. أ، ج: غيرهما.

۶. أ، ج: غيرهما.

[الفرع الثاني: أنّ الأفلاك متحرّكة]

قال:

الثاني: أنّها متحرّكة؛ لأنّ الأجزاء المفترضة فيها متماثلة، فيصحّ لكلّ واحد منها من الوضع و الموضع ما حصل للآخر، و لا يتأتّى ذلك إلّا بالحركة المستديرة، فتصحّ الحركة المستديرة عليها، و كلّ ما صحّت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير، و كلّ ما فيه ذلك كان متحرّكاً بالاستدارة؛ لوجوب حصول الأثر عند حصول المؤثّر.

و أيضاً: لو بقي كلّ جزء على وضع معيّن و في حيّز معيّن من أجزاء حيّز الكلّ مع جواز غيره لزم الترجيح بلا مرجّح. و هما منقوضان بالعناصر.

أقول:

الفرع الثاني: أنّ الأفلاك متحرّكة؛ لأنّ الأجزاء المفروضة في الأفلاك متماثلة؛ لأنّ الطبائع التي للأجزاء المفروضة متّحدة؛ لأنّ الأفلاك بسائط، فلا تقتضي أموراً مختلفة، فيصحّ لكلّ واحد منها من الوضع و الموضع ما حصل للآخر، فلا يكون شيء من الوضع و الموضع واجباً من طبائع الأجزاء المفترضة[1]، فالنقلة عنها جائزة. و تلك النقلة لا تتصوّر إلّا بالميل؛ لأنّ الحركة بدون الميل محال، فيجوز أن يكون في طباعها ميل.

و لمّا لم يمكن[2] عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها إلّا الميل المستدير، فوجب أن يكون في الأفلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل؛ لأنّ المبدأ للميل الطباعي[3] من مقوّمات الأفلاك، و يمتنع أن يكون المقوّم للجسم بالقوّة عند حصول الجسم بالفعل، و وجود مبدأ الميل المستدير[4] في الجسم البسيط دالّ على أنّه يمتنع أن يصدر عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع. و العائق الخارجي أيضاً ممتنع؛ إذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج إلّا ذو ميل مستقيم أو ذو ميل مركّب يمتنع وجوده عند الأجرام السماوية. و وجود مبدأ الميل بالفعل و عدم العائق يدلّان على وجود الميل بالفعل، ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع، فهي متحرّكة بالاستدارة.

---

١. ج: المفروضة.

٢. ج: يكن.

٣. ج: الطبيعي.

٤. ج: + بالفعل.

و أيضاً: لو بقي كلّ جزء من أجزاء الفلك على وضع معيّن و في حيّز معيّن من أجزاء حيّز الكلّ مع جواز وضع آخر و حيّز آخر غيره لزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ الأجزاء المفروضة[١] متماثلة في تمام الحقيقة، و اللازم باطل، فلا يبقى كلّ جزء من أجزاء الفلك على وضع معيّن و في حيّز معيّن، فتتحرّك بالحركة المستديرة.

قال المصنّف: و هذان الوجهان الدالّان على أنّ الأفلاك متحرّكة بالاستدارة منقوضان بالعناصر؛ لأنّ الأجزاء المفروضة[٢] في العناصر متماثلة، و العناصر غير متحرّكة بالاستدارة.

و لقائل أن يقول: العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع، فيمتنع أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير؛ لامتناع أن يكون البسيط في طباعه مبدأ ميل مستقيم، و في طباعه ما يعوقه عن ذلك، بخلاف الأفلاك؛ فإنّ الحركة المستقيمة فيها ممتنعة، فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير.

[صفة الكواكب]

قال:

و أمّا الكواكب فهي أجسام بسيطة[٣] شفّافة[٤] مركوزة في الأفلاك مضيئة، إلّا القمر؛ فإنّه يستفيد الضوء من الشمس، و يشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس و بعده.

لا يقال: فلعلّه كرة يضيء أحد وجهيها و يظلم الآخر، و يتحرّك على مركزه حركة تساوي حركة الفلك؛ إذ الخسوف يكذبه.

أقول:

و أمّا الكواكب فهي أجسام بسيطة شفّافة كرية مركوزة في الأفلاك مضيئة بالذات، إلّا القمر؛ فإنّه يستفيد الضوء من الشمس، و يشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس و بعده عنها.

لا يقال: فلعلّ القمر كرة يضيء أحد وجهيها و يظلم الوجه الآخر، و يتحرّك على مركزه حركة تساوي حركة فلك القمر؛ بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه إلى الشمس و المظلم

---

١. أ: المفترضة.

٢. أ: المفترضة.

٣. أ: — بسيطة.

٤. س: — شفافة.

بتمامه إلينا، فإذا تحرّك فلك القمر تحرّك هذه الكرة أيضاً حركة تساوي حركة الفلك، فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء، و يزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الآخر عنّا، ففي كلّ يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتّى تتمّ حركة الفلك نصف دورة، فيتمّ أيضاً حركة تلك الكرة نصف دورة و ذلك عند الاستقبال، فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فنرى بدراً، و إذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس.

لأنّا نقول: الخسوف يكذّب هذا الاحتمال؛ لأنّ الخسوف إنّما هو عند الاستقبال، و عند الاستقبال[١] وجهه المضيء بتمامه إلينا، فحيلولة الأرض بينه و بين الشمس لا تقتضي انخسافه.

[العناصر الأربعة]

قال:

و أمّا العناصر؛ فخفيف مطلق، و هو النار، حارّ يابس مماسّ لمقعّر فلك القمر.

و خفيف مضاف، و هو الهواء، حارّ رطب مماسّ لمقعّر النار.

و ثقيل مطلق، و هو الأرض، بارد يابس و محلّه الوسط؛ بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم.

و ثقيل مضاف، و هو الماء، بارد رطب. و كان من حقّه أن يحيط بالأرض؛ إلّا أنّه لمّا حصل في بعض جوانبها تلال و وهاد بسبب الأوضاع و الاتّصالات الفلكية سال الماء بالطبع إلى الأغوار و انكشفت المواضع المرتفعة، و ذلك حكمة من الله و رحمة منه يكون منشأ للنباتات و مسكناً للحيوانات.

ثمّ إنّها بأسرها كائنة و فاسدة؛ لأنّ مياه بعض العيون تتجمّد حجراً، و الحجر يجعله أصحاب الحيل ماء، و الهواء الملاصق للإناء المبرّد يصير قطراً، و الماء المغليّ و الشعلة هواء، و الهواء ناراً بالنفخ القوي.

أقول:

و أمّا العناصر فأربعة: النار و الهواء و الأرض و الماء. و ذلك؛ لأنّه إمّا أن يتحرّك عن المركز أو إلى المركز. و الأوّل إمّا أن يطلب مقعّر فلك القمرَ أو لا. و الأوّل هو النار، و الثاني هو الهواء. و الثاني- أي: الذي يتحرّك إلى المركز- إمّا أن يطلب المركز أو لا. و الأوّل هو الأرض، و الثاني هو الماء.

---

١. أ: إنّما هو عند استقبال. ب: إنّما هو عند الاستقبال، و عنده.

فـالنـار خفيف مطلق حـارّ يـابس، محـدّبـه ممـاسّ لمقعّر فلـك القمر. أمّا أنّه خفيف مطلق؛ فلأنّه يطلب بالطبع أن يكون فوق العناصـر. و أمّا حرارة النار فظاهرة محسـوسـة؛ فإنّ النار التي عندنا مخالطة بما يتكيّف بالبرودة، و مع هذا حرارتها محسوسة، فالنار الصرفة بالطريق الأولى.

و أمّـا يبوسـتهـا، فالذي يدلّ عليها أنّها مفنية للرطوبة عن مادّة الجسـم المجاور لها. و فيه نظر؛ إذ يجوز أن يكون إفناء الرطوبة للتلطيف و التصعيد، لا لأنّها يابسة في نفسها.

و قيل: إنّها رطبة؛ لأنّها سهلة القبول للتشكّل و سهلة التّرك له.

و فيه نظر؛ لأنّ التي تكون كذلك هي النار التي عندنا، فجاز أن يكون ذلك بسبب مخالطة أجزاء هوائية لها، و يحتمل أن تكون النار البسيطة فيها يبس مّا إذا قيست إلى الهواء.

و اسـتدلّ الشـيخ الرئيس في الإشـارات[١] على يبوسة النار بالصاعقة؛ فإنّ النار إذا خمدت و فارقتها سـخونتها، يكون منها أجسـام صـلبة أرضـية يقذفها السـحاب الصاعق، فتولّدُ[٢] الأجسام الصلبة من النار بعد خمودها و مفارقة سخونتها عنها يدلّ على أنّها يابسة.

و هذا إنّما يسـتقيم لو تولّد الصـاعقة- أعني الأجسـام الصـلبة الأرضـية التي يقذفها السـحاب- من النار، لكن فيه نظر؛ فإنّ الشـيخ قال في بعض أقواله إنّ الصـاعقة تتولّد من الأدخنة و الأبخرة المتصعّدة من الأرض المحتبسة في السحاب.[٣]

و النار شـفّافة؛ لأنّها لم تكن سـاترة لما وراءها من الكواكب. و أيضاً: النار عندنا كلّما كانت أقوى كان تلوّنها أقلّ، و كذلك أصـول الشـعل، و[٤] حيث النار قويّة هي[٥] شـفّافة لا يقع لها ظلّ، و مكانها الطبيعي أن يكون فوق الهواء؛ بأن يكون شاملاً للهواء مشمولاً لمقعّر فلك القمر.

و الهواء خفيف مضـاف- أي: ينحو جهة الفوق و لا ينتهي إلى مقعّر فلك القمر- حارّ رطب. أمّا حرارته فبالنسبة إلى الماء، و أمّا بالنسبة إلى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار.

---

١. انظر: الإشارات و التنبيهات: ٢٢٤.

٢. ج: فيتولّد.

٣. انظر: شرح الإشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي ٢: ٣١٥.

٤. ج: + هي.

٥. ج: - هي.

و الذي يدلّ على حرارة الهواء بالنسبة إلى الماء أنّ الماء يتشبّه به بصيرورته بخاراً إذا سخن و لطف، و لو لم يكن أسخن من الماء لم يكن أخفّ و ألطف منه. و الهواء المجاور لأبداننا إنّما نحسّ ببرودته؛ لأنّه ممتزج بأبخرة اختلطت به من الماء.

و أمّا رطوبة الهواء- و هو كونه ذو كيفية يقبل بسببها التشكّل و تركه بسهولة- فظاهرة، و هو مشمول لمقعّر النار، شامل للماء و الأرض[١].

و الأرض ثقيل مطلق- أي: ينحو نحو المركز؛ بحيث يكون مركزها منطبقاً على مركز العالم- باردة يابسة.

أمّا يبوستها فظاهرة، و أمّا برودتها؛ فلأنّها لو خلّيت و طباعها و لم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس.

و مكانها الوسط؛ بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم.

و الماء ثقيل مضاف- أي: ينحو نحو المركز و لا ينتهي إليه- بارد رطب، و هو ظاهر.

و الماء محيط بثلاثة أرباع الأرض، و كان حقّه أن يحيط بالأرض، إلّا أنّه لمّا حصل في بعض جوانب الأرض تلال و وهاد بسبب الأوضاع و الاتّصالات الفلكية، سال الماء إلى الأغوار و انكشفت المواضع المرتفعة، فصار الماء و الأرض بمنزلة كرة واحدة، و ذلك حكمة من الله تعالى و رحمة منه، ليكون منشأ للنباتات و مسكناً للحيوانات.

ثمّ إنّ العناصر بأسرها كائنة و فاسدة، ينقلب كلّ منها إلى الآخر؛ بأن يخلع صورة و يلبس[٢] أخرى، و هو الكون و الفساد و الانقلاب إلى الملاصق بلا وسط، كانقلاب الماء إلى الأرض؛ فإنّ بعض مياه العيون يتجمّد حجراً، و كانقلاب الأرض إلى الماء؛ فإنّ الحجر يجعله أصحاب الحيل- أي: طلاب الإكسير- ماءً، و ذلك بأن يصير الحجر أملاحاً أوّلاً؛ إمّا بالإحراق أو بالسحق، ثمّ يذاب بالماء، و كانقلاب الهواء ماءً؛ فإنّ الهواء الملاصق للإناء يصير قطراً؛ فإنّ الطاس المكبوب على الجمد يركبه ندى كلّما لقطته حدث مرّة بعد أخرى.

---

١. ج: – و الأرض.

٢. أ: + صورة.

و لا يكون ذلك بالرشح[1]؛ فإنّ الماء لا يصعد بطبعه، و لأنّه لو كان بالرشح[2] لكان من الماء الحارّ أولى؛ لأنّه أقبل للرشح و الصعود.

و لا يكون ذلك القطر في الهواء فنزل إلى الطاس؛ لأنّ الهواء المطيف بالطاس لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء، و[3] خصوصاً في الصيف؛ لأنّ الأجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت جدّاً لفرط الحرارة.

و لا تبقى مجاورة للإناء، و لو كانت الأجزاء المائية باقية في الهواء للزم إمّا نفادُ تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الإناء مرّة بعد أخرى فينقطع، مع كون الإناء بحالته الأولى، و إمّا تناقُصُها، فيكون حدوثه كلّ مرّة أنقص ممّا كان قبلها، و إمّا تراخي أزمنةِ حدوثها، فيكون بين كلّ حدوثين زمان أطول ممّا بين حدوثين قبلهما؛ لتباعدها عن الإناء، و هذا كلّه على خلاف الواقع.

قيل: لو اقتضى برودةُ الإناء فسادَ الهواء المحيط بالإناء، لزم أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء، و كذلك الهواء المحيط بذلك، إلى أن يجري الماء جرياناً صالحاً[4]، و المشاهدة تكذبه، فلم يصر الهواء ماءً، بل حصل الندى الذي يركب الإناء من أجزاء مائية.

أجيب: بأنّ جرم الإناء لصلابته يعسر تكيّفه بالكيفية الغريبة، و عند التكيّف بها يشتدّ تكيّفه بها[5] و يحفظه بطيئاً، و لذلك ربما يوجد الأواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارّة أسخن من هذه المائعات، فالإناء المذكور لشدّة تبرّده يفسد الهواء المحيط به، و الماء لسرعة تكيّفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهرَه عن برودته الشديدة سريعاً، فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الإناء ماء، أمّا[6] إذا نحّي[7] منه و اتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده[8].

---

١. أ: بالترشح.

٢. ب: + و الصعود.

٣. ج: – و.

٤. أي: تامّاً.

٥. أ: – بها.

٦. أ: – أمّا.

٧. أ، ب: تنحّى.

٨ ب، ج: فساده.

و كانقلاب الماء هواء؛ فإنّ الماء المغليّ يتحلّل منه الأبخرة؛ بحيث يتلطّف بالكليّة.

و كانقلاب النار هواء، كالشعلة يصير هواء؛ فإنّ النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لأحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب، فإذن انقلبت هواء.

و كانقلاب الهواء ناراً بالنفخ القوي؛ فإنّه عند إلحاح النفخ القوي على الكير و سدّ الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذي في الكير ناراً، يشاهد ذلك من يباشره.

و لمّا تبيّن الانقلاب بغير وسط، يعلم إمكان الانقلاب بوسط أو وسطين. فهذه الانقلابات دالّة على أنّ الهيولى مشتركة.

[المركّبات]

قال:

و أمّا المركّبات؛ فإنّها تخلق من امتزاج هذه الأربعة بأمزجة مختلفة معدّة لخلق متخالفة، و هي: المعادن و النبات و الحيوان.

و المزاج هو الكيفية المتوسّطة الحاصلة من تفاعل البسائط؛ بأن يتصغّر أجزاؤها فيختلط[1] بحيث تكسر سورة كلّ واحد منها سورة كيفية الآخر[2]، فتحدث كيفية متوسّطة.

أقول:

و أمّا المركّبات؛ فإنّها تخلق من امتزاج هذه الأربعة- الأرض و الماء و الهواء و النار- بأمزجة مختلفة معدّة لخلق مختلفة[3]، و هي: المعادن و النبات و الحيوان. و الدليل على أنّ المركّبات مخلوقة من امتزاج هذه الأربعة الاستقراء.

و المزاج هو المعدّ لحصول صور المركّبات من المعادن و النبات و الحيوان. بيان ذلك: أنّ المركّبات ثلاثة: ذو صورة لا نفس لها و يسمّى معدنياً، و ذو صورة لها نفس غاذية و نامية و مولّدة للمثل، لا حسّ و لا حركة إرادية لها و يسمّى نباتاً[4]، و ذو صورة له نفس غاذية و نامية و مولّدة للمثل

---

١. د: - فيختلط.

٢. أ: سورة الأخرى.

٣. ج: + كما سنذكره.

٤. أ: نباتياً.

و حسّاسة[١] متحرّكة بالإرادة، و يسمّى حيواناً.

و جميع هذه الصور كمالات أول؛ فإنّ الكمال ينقسم إلى منوّع هو صورة كالإنسانية، و هو أوّل شيء يحلّ في المادّة. و إلى غير منوّع هو عرض كالضحك، و هو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأوّل.

فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار، يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي، و من النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس.

و كلّ واحد من هذه الثلاث جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض. و كذلك[٢] يشتمل كلّ نوع على أصناف، و كلّ صنف على أشخاص لا حصر لها؛ بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع، و لا من الأصناف و لا من الأشخاص.

و ليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى و لا بسبب الجسميّة؛ فإنّهما مشتركان. و لا بسبب المبدأ المفارق؛ فإنّه أحديّ الذات متساوي النسبة إلى جميع الماديات، فهو إذن بسبب أمور مختلفة، و الأمور المختلفة في الهيولى هي الصور الأربع النوعية التي للعناصر التي هو مواد المركّبات.

و الاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها؛ لأنّ الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة، فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب و فيما يعرض بعد التركيب من الأمزجة؛ فإنّ التركيب يختلف باختلاف مقادير هذه العناصر، و الأمزجة تختلف باختلاف التركيب.

و لمّا كان إمكان انقسام العناصر غير متناه كان إمكان التركيب غير متناه، فكان إمكان الأمزجة غير متناه. و تلك الاختلافات الواقعة في الأمزجة هي أسباب معدّة لخلق متخالفة، و هي المعادن و النبات و الحيوان؛ أجناسها و أنواعها و أصنافها و أشخاصها.

و المزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسّطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض؛ بأن يتصغّر أجزاؤها فيختلط، فيستحيل في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها؛ بأن يفعل كلّ بكيفيته[٣] في مادّة الأخرى؛ بحيث تكسر سورة كلّ منها سورة الأخرى، فيستحيل في كيفياتها، فتحدث منها كيفية

---

١. أ: + و.

٢. ج: لذلک.

٣. أ: كيفية.

متشابهة في الكلّ متوسّطة توسّطاً ما.

و لم تفسد صور البسائط و العناصر إذا امتزجت و تفاعلت، فلا يمكن أن يفعل كلّ واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عنه؛ لأنّ فعل كلّ منها إن كان مع انفعاله لزم أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى آخر غالباً مغلوباً معاً، و إن كان فعله في الآخر متقدّماً على انفعاله عنه[١] لزم[٢] أن يصير الآخر المغلوب غالباً عليه، و إن كان بعد انفعاله عنه يلزم أن يكون غالباً بعد ما كان مغلوباً، فإذن لا بدّ و أن يكون فعل كلّ منها في الآخر من جهةٍ غير جهة انفعاله[٣].

و لا يجوز أن يكون من حيث المادّة فاعلاً؛ لأنّ المادّة من حيث هي مادّة قابلة، و القابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلاً.

و لا يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة و الكيفية هي المنكسرة؛ لأنّ الصورة إنّما تكسر بواسطة الكيفية، فيلزم أن يكون الكاسر منكسراً و المنكسر كاسراً، و الشيء في حالة واحدة لا يكون غالباً و[٤] مغلوباً كاسراً و[٥] منكسراً؛ لأنّ مجموع الصورة و الكيفية يكون كاسراً و المجموع أيضاً يكون منكسراً.

و الحقّ أنّ الفاعل هو الكيفية و المنفعل المادّة، و لذلك تحصل الكيفية المتوسّطة بين الحارّ و البارد إذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما، و لا يلزم محال.

و قوله: «المتشابهة»، أي: تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع أجزاء العناصر. و قوله: «المتوسّطة»، أي: الكيفية المتشابهة متوسّطة بين كيفيات العناصر[٦].

---

١. أ: - عنه.

٢. ج: يلزم.

٣. د: + عنه.

٤. أ: - و.

٥. أ: - و.

٦. ج: البسائط.

[المبحث الرابع: في حدوث الأجسام]

قال:

الرابع: في حدوثها. الأجسام محدثة بذواتها و صفاتها. و قال أرسطو: الأفلاك قديمة بذواتها و صفاتها المعيّنة سوى الأوضاع و الحركات، و العناصر بموادها، و صورها الجسميّة بنوعها، و صورها النوعية بجنسها. و قال مَن قبله: الكلّ قديمة بذواتها محدثة بصورها و صفاتها.

و اختلفوا في تلك الذوات، فقيل: كان الأصل جوهرة، فنظر الباري تعالى إليها بنظر الهيبة، فذابت و صارت ماءً، ثمّ حصل الأرض منها بالتكثيف، و النار و الهواء بالتلطيف، و السماء من دخان النار.

و قيل: ذلك كان أرضاً فحصل الباقي منها[1] بالتلطيف. و قيل: كان هواء، و قيل: ناراً، و تكوّنت الباقي بالتكثيف، و السماء من الدخان.

و قيل: كان أجزاء صغاراً من كلّ جنس متفرّقة متحرّكة، فمهما اجتمع منها أجزاء متماثلة القسمة التأمت و التصقت و صارت جسماً.

و قيل: كان نفساً و هيولى، فعشقت[2] عليها و تعلّقت بها، و صار تعلّقها سبباً لحدوث أجسام[3] العالم.

و قيل: كانت وحدات، فصارت ذات أوضاع و تكوّنت نقاط، ثمّ ائتلفت فصارت أجساماً. و توقّف جالينوس في الكلّ.

أقول:

المبحث الرابع: في حدوث الأجسام. اختلف أهل العلم[4] في حدوث الأجسام، و الوجوه المحتملة بحسب الفرض أربعة؛ لأنّه إمّا أن يكون محدث الذات و الصفات، أو قديم الذات و الصفات، أو قديم الذات محدث الصفات، أو محدث الذات قديم الصفات. و هذا الاحتمال الرابع ممّا لم يقل به عاقل. و أمّا الاحتمالات الثلاث فقد قال بكلّ منها قومٌ.

---

١. د: – منها.

٢. أ: فتعشقت.

٣. د: أجزاء.

٤. أ: العالم.

أمّا الأوّل فقد قال به المسلمون و النصارى و اليهود و المجوس [١]؛ فإنّهم قالوا الأجسام محدثة بذواتها و صفاتها.

و أمّا الثاني، فهو قول أرسطاطاليس [٢] و ثاوفرسطيس [٣] و ثامسطيوس [٤] و برقلس [٥]، و من المتأخّرين أبي نصر الفارابي [٦] و أبي علي بن سينا؛ فإنّهم قالوا الأفلاك قديمة بذواتها و صفاتها المعيّنة، كالمقدار و الشكل و ما يجري مجراهما من الأمور القارّة اللازمة سوى الحركات و الأوضاع؛ فإنّ كلّ واحد

---

١. المجوس ممّن لهم شبهة كتاب و قد أثبتوا أصلين، و زعموا أنّهما لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين؛ بل أحدهما- و هو النور- أزلي، و أمّا الظلمة فمحدثة. و من فرقهم الرئيسية: الكيومرثية- أصحاب المقدم الأول كيومرث- و الزروانية، و الزردشتية. و قيل الأصل أنّهم: النجوس؛ و ذلک لأنّهم كانوا يستعملون النجاسات في تدينّهم. و المجوس هم أقدم الطوائف. و قد نشأت المجوسية في بلاد الفرس، و كانوا نابغين في علم التنجيم. راجع عنها: المغني ٥: ٧١- ٧٩؛ الملل و النحل ١: ٢٧٨- ٢٨٩؛ البدء و التاريخ ٤: ٢٦- ٣٠.

٢. أرسطاطاليس: ولد سنة ٣٨٤ ق. م. في مدينة أسطاغيرا، و هي مدينة أيونية و مرفأ من بلاد مقدونيا على بحر إيجة و كان أبوه نيقوماخوس طبيباً للملک المقدوني أمنتاس الثاني جد الإسكندر، و قد مات أبوه و هو فتى، التحق بأكاديمية أفلاطون في الثامنة عشرة من عمره فلزمها عشرين سنة إلى أن توفّي مؤسسها، و قد اتهمه بعضهم بكفران نعمة أستاذه. كان يقول: أحب الحق و أحب أفلاطون و أوثر الحق على أفلاطون. و قد روي أنه ألف قرابة أربعمائة كتاب، و قد فقد معظمها، و من حسن الحظّ أن ما بقي منها هو أهم ما كتب. انظر: تاريخ الحكماء ١٦٠- ١٧٣؛ الملل و النحل ٢: ٤٤٣- ٤٤٤؛ عيون الانباء فى طبقات الاطباء: ٨٦- ١٠٥.

٣. ثاوفرسطيس: فيلسوف يوناني، ولد في أفسس حوالي سنة ٣٧٢ ق. م. و هو ابن أخ أرسطاطاليس، و في الفهرست لابن النديم أنّه ابن أخته، و في تاريخ الفلسفة أنّه صديقه. أخذ العلم في أثينا عن أفلاطون و أرسطو. له تصانيف جليلة في السياسة و الشريعة و القضاء و الخطابة، منها: كتاب الآثار العلوية، و كتاب النفس، و كتاب الأدب. توفي سنة ٢٨٧ ق. م. انظر: الملل و النحل ٢: ٤٠٧؛ تاريخ الحكماء ١٧٤- ١٧٥؛ الفهرست لابن النديم: ٣٥٣؛ عيون الانباء فى طبقات الاطباء: ١٠٦.

٤. ولد ثامسطيوس سنة ٣١٧م. و قد تثقف بالقسطنطينية فأصاب شهرة واسعة، و نال حظوة كبيرة لدى الأباطرة المسيحيين، و خاصة عند قسطنطين و تيودوس. أما مؤلفاته فقد ضاع الكثير منها، و قد فسّر و شرح مؤلفات لأرسطو، و لم يبق من هذه الشروح سوى التحليلات الثانية و السماع الطبيعي. انظر: الملل و النحل ٢: ٤٨٢؛ تاريخ الحكماء ١٨١؛ الفهرست لابن النديم: ٣٥٥.

٥. برقلس أو بروكلوس فيلسوف يوناني أفلاطوني. ولد في القسطنطينية سنة ٤١٢ م. أقام في الإسكندرية يأخذ العلم عن أشهر المدرسين، ثم رحل إلى أثينا و خلف سريانوس في مدرستها بعد وفاته و تمسک بمذهب التزهد الذي كان شائعا في المدرسة الأفلاطونية و امتنع عن الأطعمة الحيوانية، و رفض الزواج، و صرف أمواله في الأعمال الخيرية، كان مشهوراً في الرياضيات و العلوم اللغوية، و تآليفه الباقية أكثرها شروح و بخاصة شروحه على كتب أفلاطون، و من تآليفه كتاب بعنوان «اثنين و عشرين برهانا ضد المسيحية» حاول فيه أن يثبت أبدية الكون. توفي بأثينا سنة ٤٨٥ م. انظر: تاريخ الحكماء ١٧٨- ١٨٠؛ الملل و النحل ٢: ٤٧٧- ٤٨٢.

٦. هو: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي (م ٣٣٩ق)، و يعرف بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين، ولد في فاراب و انتقل إلى بغداد فنشأ فيها، و ألف بها أكثر كتبه، رحل إلى مصر و الشام و اتصل بسيف الدولة و كان يحسن اليونانية و أكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. و عرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول). له كتب كثيرة، منها: الفصوص، إحصاء العلوم و التعريف بأغراضها و آراء أهل المدينة الفاضلة. انظر: الملل و النحل ٢: ٤٩٠؛ وفيات الأعيان ٥: ١٥٣- ١٥٧؛ تاريخ الحكماء ٢٩٩- ٣٠٢.

منها حادث مسبوق بالآخر لا إلى أوّل لها[1]، و العناصر قديمة بموادها بحسب تشخّصها، و صورها الجسميّة قديمة بنوعها، و صورها النوعية قديمة بجنسها، أي: كان قبل كلّ صورة صورة أخرى لا إلى أوّل لها.

و أمّا الثالث، فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس، كتاليس[2] و أنكساغورس[3] و

١. ج: - لها.

٢. تاليس: لمع اسمه في النصف الثاني من القرن السادس، و هو أقدم من وصلت إلينا أسماؤهم من حكماء اليونان، و أوّلُ من اهتم للبحث النظري المجرّد. قيل إنّه ارتحل إلى مصر و عنها أخذ علم الهندسة الذي جعل منه علما نظريا، و قد ذهب إلى أنّ الماء هو العنصر الأساسي و مصدر سائر العناصر، و هو أوّل من تفلسف في ملطية. قال: إنّ للعالم مبدعا لا تدرک صفته العقول من جهة هويته، و إنما يدرک من جهة آثاره، و هو الذي لا يعرف اسمه فضلاً عن هويّته، إلّا من نحو أفاعيله و إبداعه و تكوينه الأشياء، فلسنا ندرک له اسماً من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا. توفى نحو ٥٥٠ ق. م. انظر: صوان الحكمة ١١١- ١١٣؛ تاريخ الحكماء ٤٢ و ٤٨؛ الملل و النحل ٢: ٣٧٤- ٣٧٧.

٣. أنكساغورس: كان تلميذاً لطاليس، و كان أوّل من أدخل الفلسفة إلى أثينا لكنّه خالف أستاذه في كون الماء أصل الوجود. فمهما بلغ الماء من المرونة و قابلية التشكل فهو ذو صفات معروفة معيّنة تستطيع أن تميّزه بها عن المواد الأخرى. و معنى ذلک أنّ ثمّة صفات تناقض صفات الماء، لأنّک لا تدرک الصفة إلّا إذا أدركت نقيضها. فلا تفهم الحرارة إلّا إذا اقترنت في ذهنک بالبرودة. فإذا انعدم هذا التقابل انعدمت كذلک الخصائص و الصفات. و ما دام الأمر كذلک فلا يعقل أن تكون المخلوقات جميعاً على تناقض صفاتها مشتقة من أصل واحد ذي صفة معيّنة معروفة. و إنّما أصل الكون مادة لا شكل لها و لا نهاية و لا حدود. انظر: صوان الحكمة ٧٩؛ تاريخ الحكماء ١٧٢- ١٧٤؛ الملل و النحل ٢: ٣٧٨- ٣٨٠.

فيثاغورس[١] و سقراط[٢]، و قول جميع الثنوية[٣] كالمانوية[٤] و الديصانية[٥] و المرقيونية[٦] و الماهانية[١]؛ فإنّهم

---

١. هو: ابن منسارخس من أهل ساميا. كان في زمان سليمان النبي ابن داود عليهما السلام، و قد أخذ الحكمة من معدن النبوة. روى بعض المؤرخين أنّ فيثاغورس من أصل فينيقي و من مواليد صور، إلّا أنّ أكثر الروايات تجعل مولده في جزيرة ساموس، و تثبت أنّه هجر وطنه حوالي سنة ٥٣٢ ق. م. و استوطن صقلية حيث تحلق حوله طلاب الحكمة يذهبون مذهبه في الامتناع عن أكل اللحوم و بعض الحبوب، و عن اتخاذ الألبسة من جلد الحيوان، و ما إلى ذلک مما يعود إلى اعتقادهم بالتناسخ. و قد توفي فيثاغورس سنة ٤٩٧ ق. م. انظر: تاريخ الحكماء ٨٧- ١٠٦؛ الملل و النحل ٢: ٣٨٨- ٤٠١؛ عيون الانباء فى طبقات الاطباء: ٦١- ٧٠.

٢. ولد سقراط في أثينا نحو سنة ٤٦٩ ق. م. و توفي نحو ٣٩٩ ق. م. و نحن نكاد لا نعرف عن حياته شيئا لو لا بعض ما رواه خصومه و المعجبون به. قد اشتهر بنزاهته و رسوخ عقيدته، كما اشتهر بتجرّعه السمّ في سبيل تلک العقيدة. ليس لدينا من آثاره شيء. قال الشهرستاني: سقراط بن سفرنيسقوس الحكيم الفاضل الزاهد من أهل أثينية، و كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس و أرسالاوس، و اقتصر من أصنافها على الإلهيات و الأخلاقيات، و اشتغل بالزهد و رياضة النفس، و تهذيب الأخلاق، و أعرض عن ملذات الدنيا، و اعتزل إلى الجبل و أقام في غاربه. و نهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرک و عبادة الأوثان، فثوروا عليه الغاغة، و ألجئوا ملكهم إلى قتله. فحبسه الملک ثم سقاه السم؛ و قضيته معروفة. انظر: عيون الانباء فى طبقات الاطباء: ٧٠- ٧٩؛ تاريخ الحكماء ١٠٧- ١٤٤؛ الملل و النحل ٢: ٤٠١- ٤٠٦.

٣. الثنوية: هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أنّ النور و الظلمة أزليان قديمان، و قالوا بتساويهما في القدم و اختلافهما في الجوهر و الطبع و الفعل و الحيّز و المكان و الأجناس و الأبدان و الأرواح. و هم فِرَقٌ خمس: المانوية و المزدكية و الديصانية و المرقيونية و الكينونية. راجع عنها: البدء و التاريخ ١: ١٤٢- ١٤٤؛ المغني ٥: ٩- ٧٠؛ الملل و النحل ١: ٢٩٠- ٣٠٢.

٤. المانوية: أتباع ماني بن فاتک. و فاتک نشأ في أذربيجان، ثم انتقل إلى بابل، ثم إلى دستميسان حيث عاش مع طائفة المغتسلة. و قد ولد ماني حوالي سنة ٢١٥ م. و قد درس ماني في بابل الأديان الفارسية القديمة، و المسيحية، و الغنوصية. و لمّا بلغ الرابعة و العشرين، زعم أنّ ملک النور أخبره بأنه «الفارقليط الذي بشّر به عيسى» و قد ذهب ماني إلى الهند و الصين داعياً إلى دينه الجديد، ثم عاد ثانية إلى خراسان و نشر مذهبه؛ و لكن الزرادشتيين قاوموه، و أثروا على شابور فأعدمه سنة ٢٧٢ م. راجع عنه: المغني ٥: ١٠- ١٥؛ الملل و النحل ١: ٢٩٠- ٢٩٣؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين: ١٠٤- ١٠٥.

٥. الديصانية: هم أصحاب ديصان الذي ظهر قبل ماني، و مهّد له. أثبتوا أصلين نوراً و ظلاماً، فالنور يفعل الخير قصداً و اختياراً، و الظلام يفعل الشر طبعاً و اضطراراً. و قد أدخل هرمنيوس بن ديصان رئيس الفرقة بعد أبيه مزيجاً من الغنوصية و الأفلاطونية و الرواقية في المذهب. و قد تأثر به بعض الإسلاميين. راجع عنها: الملل و النحل ١: ٢٩٦- ٢٩٧؛ المغني ٥: ١٦، ١٧؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين: ١٠٥.

٦. أصحاب مرقيون، من كبار الغنوصيين أو العرفانيين المسيحيين. و هم طائفة من النصارى أقرب من المنانية و الديصانية. أثبتوا قديمين أصلين متضادين، أحدهما النور و الآخر الظلمة، و أثبتوا أصلاً ثالثاً هو المعدل الجامع، و هو سبب المزاج. و قالوا: الجامع دون النور في الرتبة و فوق الظلمة، و حصل من الاجتماع و الامتزاج هذا العالم. و قالت بتنزيه الله عز و جل عن الشرور و أن خلق جميع الأشياء كلها لا يخلو من ضرر. و اختلفوا في الكون الثالث ما هو، فقالت منهم طائفة هو الحياة و هو عيسى، و زعمت طائفة أنّ عيسى رسول ذلک الكون الثالث و هو الصانع للأشياء بأمره و قدرته، إلّا أنّهم أجمعوا على أنّ العالم محدث و أنّ الصنعة بيّنة فيه لا يشكّون في ذلک. و زعمت أنّ مَن جانَبَ الزهومات و المسكر و صلى لله دهره و صام أبداً أفلت من حبائل الشيطان. و الحكايات عنه مختلفة كثيرة الاضطراب. و للمرقيونية كتاب يختصون به يكتبون به ديانتهم. راجع: المغني ٥: ١٧- ١٨؛ الحور العين ١٤١؛ الملل و النحل ١: ٢٩٨- ٢٩٩؛ الفهرست: ٤٧٤- ٤٧٥.

قالوا الأجسام كلّها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسميّة و النوعية و صفاتها.

ثمّ هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات، فافترقوا فرقتين؛ الأولى: زعموا أنّ تلك المادّة جسم. ثمّ زعم تاليس أنّه الماء ؛ لأنّه قابل لكلّ الصور، ثمّ حصل الأرض منها بالتكثيف و الانجماد، و النار و الهواء بالتلطيف؛ فإنّ الماء إذا لطف صار هواء، و تكوّنت النار من صفوة الماء، و السماء تكوّنت من دخان النار.

و يقال: إنّ تاليس أخذه من التوراة؛ لأنّه جاء في السفر الأوّل منها أنّ الله تعالى خلق جوهراً نظر إليه نظر الهيبة، فذابت أجزاؤه فصارت ماءً، ثمّ ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات، فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثمّ أرساها الجبال.

نقل صاحب الملل و النحل[٢] عن تاليس الملطي أنّه قال: إنّ المبدأ الأوّل أبدع العنصر الذي منه صور الموجودات و المعدومات كلّها، فانبعث من كلّ صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأوّل، فمحلّ الصور و منبع الموجودات هو ذات العنصر، و ما من موجود في العالم العقلي و العالم الحسي إلّا و في ذات العنصر صورة و مثال عنه. قال: و يتصوّر العامة أنّ صور المعدومات في ذات المبدأ الأوّل، لا، بل هي في مبدعه، و هو تعالى بوحدانيته منزّه أن يوصف بما يوصف به مبدعه.

ثمّ قال: و من العجب أنّه نقل عنه أنّ المبدع الأوّل هو الماء، و منه أبدع الجواهر كلّها من السماء و الأرض و ما بينهما، فذكر أنّ من جموده تكوّنت الأرض، و من انحلاله تكوّن الهواء، و من صفوة الهواء تكوّنت النار، و من الدخان و الأبخرة تكوّنت السماء، و من الاشتعال الحاصل من الأبخرة[٣] تكوّنت الكواكب، فدارت حول المركز دوران المسبّب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه. ثمّ قال: و كان تاليس الملطي إنّما تلقّى مذهبه من المشكاة النبوية، يعني ما نقل عن التوراة.

و قال آخرون: كان الأصل أرضاً، فحصل الباقي من الأرض بالتلطيف. و زعم أنكسيمانس[٤] أنّه

---

١. الماهانية: طائفة من المرقيونية، يخالفونهم في شيء و يوافقونهم في شيء، يوافقون المرقيونية في جميع الأحوال إلّا النكاح و الذبائح و يزعمون أنّ المعدّل بين النور و الظلمة هو المسيح. أنظر: الملل و النحل ١: ٢٩٦.

٢. انظر: الملل و النحل ٢: ٣٧٤.

٣. ج: النار.

٤. أنكسيمانس: قد ظهر قبل العام ٤٩٤ ق. م. و هو من الملطيين المعروف بالحكمة، المذكور بالخير عندهم. قال: إنّ الباري تعالى أزلي لا أول

الهواء، و تكوّن من لطافته النار و من كثافته الأرض و الماء. و زعم أبرقليطس[١] أنّه النار، و تكوّن الأشياء عنها بالتكاثف، و السماء من الدخان.

و قال آخرون إنّه البخار، و تكوّن الهواء و النار عنه[٢] بالتلطيف، و الماء و الأرض بالتكثيف.

و عن أنكساغورس أنّه الخليط الذي لا نهاية له، و هو أجسام غير متناهية، و فيه من كلّ جنس أجزاء صغار متلاقية،[٣] أجزاء على طبيعة الخبز و أجزاء على طبيعة اللحم، و تلك الأجزاء متفرّقة متحرّكة، فمهما اجتمع من تلك الأجزاء أجزاء كثيرة متماثلة التأمت و صارت جسماً. و هذا القائل بنى على هذا المذهب إنكار المزاج و الاستحالة، و قال بالكمون و البروز.

و زعم بعض هؤلاء أنّ ذلك الخليط كان ساكناً في الأزل، ثمّ إنّ الله تعالى حرّكه، فتكوّن منه هذا العالم.

و زعم ذيمقراطيس[٤] أنّ أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل، قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية، متحرّكة لذواتها حركات دائمة، ثمّ اتّفق في تلك الأجزاء أن تصادمت على وجه خاص، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل، فحدثت السماوات و العناصر، ثمّ حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر، و منها هذه المركّبات.

له و لا آخر. هو مبدأ الأشياء و لا بدء له. هو المدرك من خلقه أنّه هو فقط، و أنّه لا هوية تشبهه، و كل هوية فمبدعة منه، هو الواحد ليس كواحد الأعداد، لأنّ واحد الأعداد يتكثّر و هو لا يتكثّر، و كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علمه الأول، و الصور عنده بلا نهاية. و رأى أنّ الهواء هو العنصر الأساسي؛ لأنّه أكثر قابلية من الماء للتغيّر و اتخاذ الأشكال المختلفة، بل و يتغلغل في الأشياء و الأحياء مهما دقت. أ ليست الحياة في صميمها أنفاسا من الهواء تتردد في الصدر شهيقا و زفيرا، إذن فهو الجوهر الأوّل الذي صدرت عنه جميع الكائنات. توفي سنة ٥٢٤ ق. م. انظر: الملل و النحل ٢: ٣٨٠؛ صوان الحكمة ١١٣.

١. قيل: انّه «برقلس» الذي تقدّمت ترجمته، و قد يعبّر عنه بـ «ابرقلس» أيضاً. انظر: قاموس البحرين: ٢٦٩.

٢. ج: منه.

٣. ج: متناه، فيه.

٤. ولد ذيمقراطيس في أبديرا نحو ٤٦٠ ق. م. و يقال إنّه عاش قرناً كاملاً، و إنّه كان تلميذاً للوكيبوس الملطي. و يعدّ لوكيبوس و ذيمقراطيس واضعي أسس المذهب الذري، و خلاصة آرائهما أنّ الكائن مركّب من عدد لا نهاية له من العناصر البسيطة الثابتة الصلبة، و أنّ تلك العناصر و الذرات ذات صفات أساسية ثلاث هي: الشكل و التركيب و الوضع. و الذرّات الأزلية منتشرة في الفراغ اللامتناهي انتشارا يتعادل و ذلك الفراغ. و التركيبات التي تحصل عن اتحاد الذرات عارضة، و العوالم غير المتناهية تنشأ و تزول إلى ما لا نهاية له. انظر: تاريخ الحكماء ١٧٧ - ١٧٨؛ الملل و النحل ٢: ٣٩٩.

و زعمت الثنوية أن أصل العالم النور و الظلمة.

الفرقة الثانية- الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم- هم فريقان؛ الفرقة الأولى: الحرنانية[١]، و هم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: الباري و النفس و الهيولى و الدهر و الخلأ. فقالوا: الباري تعالى تامّ العلم و الحكمة لا يعرض لها سهو و لا غفلة، و يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص، و هو تعالى يعلم الأشياء علماً تامّاً. و أمّا النفس؛ فإنّه تفيض عنه الحياة فيض النور عن الشمس، لكنّها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها، و كان الباري تعالى عالماً بأنّ النفس تستميل إلى التعلّق بالهيولى و تعشقها، و تطلب اللذّة الجسميّة و تكره مفارقة الأجسام و تنسى نفسها، و لمّا كان من سوس الباري تعالى الحكمة التامّة عمد إلى الهيولى بعد تعلّق النفس بها، فركّبها ضروباً من التراكيب مثل السماوات و العناصر، و ركّب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل، و الذي بقي فيها من الفساد فذلك لأنّه لا يمكن إزالته. ثمّ إنّه تعالى أفاض على النفس عقلاً و إدراكاً، و صار ذلك سبباً لتذكّرها عالمها، و سبباً لعلمها بأنّها ما دامت في العالم الهيولاني لم تنفكّ عن الآلام، و إذا عرفت النفس ذلك و عرفت أنّ لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتقات إلى ذلك العالم، و عرجت بعد المفارقة و بقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة و السعادة.

و الفرقة الثانية: أصحاب فيثاغورس، و هم الذين قالوا: المبادئ هي الأعداد المتولّدة عن الوحدات. قالوا: لأنّ قوام المركّبات بالبسائط، و هي أمور كلّ واحد منها واحد في نفسه. ثمّ تلك الأمور إمّا أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أو لا تكون، فإن كان الأوّل كانت مركّبة؛ لأنّ هناك تلك الماهيّة مع تلك الوحدة، و كلامنا ليس في المركّبات، بل في مباديها. و إن كان الثاني كان مجرّد وحدات، و هي لا بدّ و أن تكون مستقلّة بأنفسها، و إلّا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها، و كلامنا في المبادئ المطلقة، هذا خلف. فإذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها، و

---

١. هم جماعة من صابئة الكلدانيين أجمعوا على أنّ للعالم علة لم يزل واحداً لا يتكثر، لا يلحقه صفة شيء من المعلومات، كلّف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته، و أوضح لهم السبيل و بعث رُسُلاً للدلالة و تثبيتاً للحجّة، أمرهم أن يدعوا إلى رضوانه و يحذروا من غضبه، و وعدوا من أطاع نعيماً لا يزول، و أوعدوا من عصى عذاباً و اقتصاصاً بقدر استحقاقه. و من مشهوريهم عاذيمون و هرمس، و ذكر بعضهم سولون. و افترضوا من الصلاة ثلاثاً كلّ يوم، و لا صلاة إلّا على طهور، و صيامهم ثلاثون يوماً، و لهم قربان يتقربون به. راجع عنهم: الملل و النحل ٢: ٣٦٥- ٣٦٨.

فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة؛ فإن اجتمعت نقطتان حصل الخطّ، و إن اجتمع خطّان[١] حصل السطح، و إن اجتمع سطحان[٢] حصل الجسم، فظهر أنّ مبدأ الأجسام الوحدات، و توقّف جالينوس[٣] في الكلّ.

[الدليل الأوّل على حدوث الأجسام]

قال:

لنا وجوه؛ الأوّل: أنّه لو كانت الأجسام في الأزل لكانت ساكنة؛ إذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل، و الساكن في الأزل لا يتحرّك أبداً؛ لأنّ سكونه إن كان لذاته امتنع انفكاكه، و إن كان لغيره فذلك الغير لا بدّ و أن يكون موجباً، و إلّا لم يكن فعله قديماً واجباً لذاته أو منتهياً إليه؛ دفعاً للتسلسل و الدور، و حينئذ يلزم دوامه بدوامه، فلا يزول أبداً، فالأجسام لو كانت ساكنة[٤] في الأزل لم تتحرّك أبداً، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

قيل: لو امتنع وجوده في الأزل لامتنع مطلقاً؛ لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكناً. قلنا: الممتنع أزلاً ليس الممتنع لذاته كالحادث اليومي.

قيل: المحدّد لا مكان له، فلا يكون متحرّكاً و لا ساكناً. قلنا: إن سلّم، فلا شكّ أنّه ذو وضع و مماسّة لما في جوفه؛ فإن بقي على[٥] الوضع و المماسّة المعيّنين[٦] له فساكن، و إلّا فمتحرّك.

قيل: الأزل ينافي حركة معيّنة لا حركات لا أوّل لها. قلنا: بل الحركة من حيث هي؛ لما سبق.

قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون السكون مشروطاً بعدم حادث فيزول بحدوثه؟ قلنا: فينافي حدوثه وجود السكون، فيتوقّف على عدمه، و يلزم الدور.

قيل: القدرة على إيجاد معيّن قديمة و تنقطع بوجوده، فانتقض ما ذكرتم. قلنا: المنقطع

---

١. ج: الخطّان.

٢. ج: السطحان.

٣. الفيلسوف الطبيب، ولد سنة ١٣٠ م. كانت له شهرة طيّبة في العالم الإسلامي؛ إذ أنّه نقل إلى الإسلاميين خلال كتاباته المذاهب اليونانية التى تعارض المذهب المشائي الأرسطي. و كانت له مجالس علمية في مدينة روما، و له مؤلفات كثيرة في الطبّ و الحكمة. انظر عنه: طبقات الأطبّاء و الحكماء ٤١- ٥١؛ تاريخ الحكماء ٢٧٤- ٢٩٠؛ الفهرست: ٤٠٣؛ عيون الانباء فى طبقات الاطباء: ١٠٩- ١٣٤.

٤. أ، س: - ساكنة.

٥. أ: - على.

٦. أ: المعيّنان. د: المتعيّن.

التعلّق، و هو ليس أمراً وجودياً.

أقول:

لمّا فرغ من تقرير المذاهب شرع في إقامة الحجّة على أنّ الأجسام محدثة بذواتها و صفاتها، و ذكر وجوهاً ثلاثة:

الأوّل: هو الذي أورده الإمام في تصانيفه. تقريره: أنّ الأجسام محدثة؛ لأنّها لو كانت في الأزل لكانت ساكنة فيه، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّها لو لم تكن ساكنة في الأزل لكانت متحرّكة؛ ضرورة انحصار الجسم في أنّه متحرّك أو ساكن. و ذلك؛ لأنّ الجسم إن كان مستقرّاً في مكان واحد أكثر من آن واحد، فهو الساكن، و إن لم يستقر كذلك، فهو المتحرّك، فإذا لم تكن الأجسام ساكنة في الأزل كانت متحرّكة في الأزل، لكن يمتنع أن تكون متحرّكة في الأزل؛ إذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل؛ لأنّ ماهيّة الحركة حصول أمر بعد فناء غيره، و حصول أمر بعد فناء غيره يقتضي المسبوقية بالغير، فماهيّة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، و الأزل ماهيّة تقتضي اللامسبوقية بالغير، فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة و اللامسبوقية بالغير التي هي لازم الأزل منافاة، و منافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين، فبين الحركة و الأزل منافاة، فيمتنع أن تكون الأجسام متحرّكة في الأزل؛ لامتناع الجمع بين المتنافيين. و إذا امتنع أن تكون الأجسام متحرّكة في الأزل تعيّن أن تكون ساكنة في الأزل؛ لضرورة الحصر.

و أمّا بيان بطلان اللازم؛ فلأنّ الأجسام لو كانت ساكنة في الأزل لم تتحرّك أبداً، و اللازم ظاهر الفساد؛ فإنّا نشاهد الحركة في الأجسام الفلكيات[1] و العنصريات، و لا جسم إلّا هذين عند الخصم، و من أراد تعميم الدلالة، فلا بدّ من بيان تماثل الأجسام.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ الساكن في الأزل إن كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه، فلا يتحرّك أبداً، و إن لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره، فذلك الغير الذي يكون علّة للسكون لا بدّ و أن يكون موجباً.

قوله: «و إلّا»، أي: لو لم يكن ذلك الغير موجباً لكان مختاراً بالضرورة. و[2] لا جائز أن يكون

---

١. أ: الفلكية.

٢. أ، ج: – و.

مختاراً؛ لأنّه لو كان مختاراً لم يكن فعله قديماً؛ لأنّ فعل المختار محدث؛ لامتناع إيجاد الموجود، و المحدث لا يكون قديماً، فثبت أنّ سكون الأجسام في الأزل إذا لم يكن لذاتها لكان للموجب.

و لا بدّ أن يكون الموجب واجباً أو منتهياً إلى الواجب؛ لأنّه لو لم يكن الموجب واجباً أو منتهياً إلى الواجب يلزم[1] التسلسل أو الدور، و هما محالان، فتعيّن أن يكون واجباً أو منتهياً إلى الواجب. و حينئذ يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب أو ما هو منته[2] إلى الواجب، فلا يزال السكون أبداً، فالأجسام لو كانت ساكنة في الأزل لم تتحرّك أبداً، و اللازم باطل، فالملزوم مثله. و لمّا ثبت امتناع كون[3] الجسم متحرّكاً أو ساكناً في الأزل ثبت أنّ الجسم يمتنع أن يكون في الأزل.

قيل: لو امتنع وجود الجسم في الأزل لامتنع وجوده مطلقاً؛ لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكناً؛ لأنّ ما بالذات يستحيل زواله، و إلّا لجاز أن يصير الممتنع لذاته واجباً، و الممكن لذاته واجباً أو ممتنعاً، و تجويز ذلك يفضي إلى انسداد باب إثبات الصانع. لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقاً، فلم يمتنع وجود الجسم في الأزل.

قلنا: الممتنع أزلاً ليس الممتنع لذاته، بل الممتنع أزلاً هو الممتنع لأمر غير ذاته، كالحادث اليومي؛ فإنّه ممتنع في الأزل و لا يكون ممتنعاً لذاته، فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الأزل امتناعه مطلقاً.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ الجسم لو لم يكن متحرّكاً في الأزل لكان ساكناً في الأزل؛ فإنّ الجسم المحدّد للجهات لا مكان له، فلا يكون متحرّكاً و لا ساكناً. بيان ذلك: أنّ الحركة هو انتقال من مكان إلى مكان، و السكون هو الاستقرار في المكان الواحد، فالحركة و السكون فرع الحصول في المكان، فيستحيل وصف المحدّد للجهات بكونه متحرّكاً و بكونه ساكناً.

قلنا: لا نسلّم وجود المحدّد للجهات. و لئن سلّم وجوده، فلا نسلّم أنّه لا مكان له؛ فإنّ المكان هو البُعد الموصوف الذي مرّ ذكره، و للمحدّد مكان بهذا المعنى.

و لئن سلّم أنّ المحدّد لا مكان له، فلا شكّ أنّه ذو وضع و مماسّة لما في جوفه، فلا يخلو إمّا أن يبقى الوضع و المماسّة المعيّنان له أو لم يبقيا. فإن بقي الوضع و المماسّة المعيّنان له، فهو ساكن و إلّا-

---

١. أ: للزم.

٢. أ: منتهية.

٣. أ: - كون.

أي: و إن لم يبق الوضع و المماسة المعيّنان له- فهو متحرّك؛ فإنّا نعني بالسكون بقاء الوضع و المماسة المعيّنين له، و بالحركة أن لا يبقى الوضع و المماسة المعيّنان له، و على هذا لا يتوقّف كون المحدّد ساكناً أو متحرّكاً على حصوله في مكان.

قيل: لا نسلّم أنّه يمتنع أن يكون الجسم في الأوّل متحرّكاً. قولكم: «الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل»، قلنا: الأزل ينافي حركة معيّنة، و لا ينافي حركات لا إلى أوّل.

قال المصنّف: إنّ ماهيّة الحركة من حيث هي منافية للأزل؛ لأنّ الحركة ماهيّتها بحسب نوعها مركّبة من أمر تقضّى و من أمر حصل. فإذن ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقية بالغير، و ماهيّة الأزل منافية لهذا المعنى، فالجمع بينهما محال.

و لقائل أن يقول: ينبغي أن تبيّن ماهيّة الأزل حتّى يتبيّن كونه منافياً للحركة. و قد فسّر بعض المتكلّمين الأزل بنفي الأوّلية. و فسّره بعضهم باستمرار وجوده في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي. و لا شكّ أنّ كلّ واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أي تفسير يفسّر به الأزل، أمّا نوع الحركة، فلا تكون منافية للأزل.

قوله: «ماهيّة الحركة بحسب نوعها مركّبة من أمر تقضّى و من أمر حصل»، قلنا: لا نسلّم أنّ ماهيّة الحركة مركّبة من أمر تقضّى و من أمر حصل؛ فإنّ نوع الحركة باق مع الأمر الذي تقضّى و مع الأمر الذي حصل، فلو كان الحركة بحسب النوع مركّبة من أمر تقضّى و من أمر حصل لم تتحقّق الحركة مع الأمر المتقضّي و مع الأمر الحاصل، فماهيّة الحركة يمكن أن توصف بالدوام و أشخاصها لا يمكن، فالتركيب من أمر تقضّى و من أمر حصل يرجع إلى أشخاصها لا إلى أنواعها، فإذن نوعها لا ينافي الأزلية[1].

قيل: لا نسلّم[2] أنّ الجسم لو كان ساكناً في الأزل لم يتحرّك أصلاً.

قوله: «لأنّ سكونه إن كان لذاته امتنع انفكاكه، و إن كان لغيره لا بدّ و أن يكون ذلك الغير[3] واجباً[4] أو منتهياً إلى الواجب، فيلزم دوام السكون بدوامه».

---

۱. أ: الأزل.

۲. أ: - لا نسلّم.

۳. ب: أن يكون موجبه.

٤. أ: موجباً.

قيل:[١] لِمَ لا يجوز أن يكون السكون مشروطاً بعدم حادث، فيزول السكون بحدوث الحادث؟

قلنا: فينافي حدوثُ الحادث وجودَ السكون؛ لأنّ نقيض الشرط مناف لوجود المشروط، فيتوقّف حدوث الحادث على عدم السكون، و عدم السكون متوقّف على وجود الحادث، فيلزم الدور.

قيل: لا نسلّم أنّ الأزلي لا يعدم؛ فإنّ القدرة على إيجاد معيّن قديمة، و تنقطع بوجود ذلك المعيّن؛ فإنّ الله تعالى قادر على إيجاد العالم، فبعد أن وجد ما بقيت تلك القادرية؛ لأنّ إيجاد الموجود محال، فقد عدم ذلك التعلّق الأزلي، فانتقض ما ذكر من الدليل على أنّ السكون إذا كان أزلياً لا يعدم.

قلنا: الموجود في الأزل القدرة، و هي باقية أزلاً و أبداً، و المنقطع تعلّق القدرة، و تعلّق القدرة ليس أمراً وجودياً.

[الدليل الثاني على حدوث الأجسام]

قال:

الثاني: الأجسام ممكنة؛ لأنّها مركّبة و متعدّدة، فلها سبب. و ذلك السبب لا يكون موجباً، و إلّا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بدوام ذاته، و هو محال، فيكون مختاراً، و كلّ ما له سبب مختار فهو محدث.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يوجد الموجب جسماً متحرّكاً على سبيل الدوام، و يكون تحرّكه شرطاً لهذه الحوادث و التغيّرات؟

لأنّ وجود هذه الحوادث إن توقّف على وجود حركة و تلك على أخرى، لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتّبة وضعاً و طبعاً، و هو محال. و إن توقّف على عدمها بعد وجودها، كان الموجب مع عدم تلك الحركة علّة تامّة مستمرّة لوجود هذا الحادث[٢]، فيلزم من دوامه دوامُه.

أقول:

الوجه الثاني من الوجوه الدالّة على أنّ الأجسام محدثة بذواتها و صفاتها هو أنّ الأجسام ممكنة

---

١. ب: قلنا.

٢. س: هذه الحوادث.

لوجهين:

أحدهما: أنّ الأجسام مركّبة، و كلّ مركّب ممكن. أمّا الصغرى؛ فلأنّها مركّبة إمّا من الهيولى و الصورة و إمّا من الجواهر الفردة. و أمّا الكبرى؛ فلأنّ كلّ مركّب مفتقر إلى أجزائه التي هي غيره، و كلّ مفتقر إلى الغير ممكن.

و ثانيهما: أنّ الأجسام متعدّدة؛ لأنّ كلّ جسمٍ، يوجَد جسمٌ آخر من نوعه، كالعنصريات، أو من جنسه كالفلكيات، و كلّ متعدّد ممكن؛ لأنّ تعدّد الجسم يستلزم اختلافها، و لا يكون اختلافها لذاتها، بل يكون اختلافها بعلل أخرى غير ذاتها، فتكون ممكنة، فثبت أنّ الأجسام ممكنة. و كلّ ممكن له سبب، فالأجسام لها سبب. و ذلك السبب لا يكون موجباً؛ لأنّ سبب الأجسام لو كان موجباً لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بسبب دوام ذاته، و هو محال.

أمّا أنّه لو كان موجباً لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط؛ فلأنّ ذلك السبب الموجب إمّا حادث أو قديم. فإن كان حادثاً يلزم حدوث الأجسام، و هو المطلوب. و إن كان قديماً يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط، و من دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط، و هلمّ جرّاً؛ لوجوب دوام المعلول بدوام علّته.

و أمّا أنّه محال؛ فلأنّ كثيراً من الموجودات حادث غير دائم.

فثبت أنّ سبب الأجسام لا يكون موجباً، فتعيّن أن يكون سبب الأجسام مختاراً. و كلّ ما له سبب مختار، فهو حادث؛ لما عرفت أنّ فعل المختار يمتنع أن يكون قديماً.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون السبب الموجب يوجِد جسماً متحرّكاً على سبيل الدوام، و يكون تحرّكه شرطاً لهذه الحوادث و التغيّرات، فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط؛ فإنّ بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثاً غير دائم بدوامه؛ لأنّ شرط وجوده الحركة المتقضّية المتجدّدة التي لا دوام لها.

لأنّا نقول: وجود هذا الحوادث إن توقّف على وجود حركة، و تلك الحركة على وجود حركة أخرى و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية[1]، لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتّبة وضعاً و طبعاً في

---

١. أ، ج: نهاية.

الوجود معاً، و هو محال. و إن توقّف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها، كان الموجب مع عدم تلك الحركة علّة تامّة مستمرّة لوجود هذا الحادث، فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك[1] الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث.

و لقائل أن يقول: تحرّك الجسم دائماً يقتضي تلاحق أشخاص للحركة[2] متعاقبة لا أوّل لها، و كلّ سابق معدّ للّاحق، و لا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معاً، بل يقتضي وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب، و تلك الحركات المتعاقبة علل معدّة لوجود الحوادث، و العلل المعدّة قد لا يتوقّف بقاء المعلول عليها، فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معدّه و بعضها يتوقّف بقاؤها على معدّه، فينتفي بانتفاء معدّه.

[الدليل الثالث على حدوث الأجسام]

قال:

الثالث: الأجسام لا تخلو عن الحوادث و كلّ ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث. و الأوّل بيّن، و الثاني مبرهن في الباب الأوّل من الكتاب الثاني.

أقول:

الوجه الثالث من الوجوه الدالّة على أنّ الأجسام محدثة بذواتها و صفاتها هو الحجّة التي اعتمد عليها جمهور المتكلّمين، و صورتها: أنّ كلّ جسم لا يخلو عن الحوادث، و كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. و هي مشتملة على أربع دعاوي، و هي: إثبات الحوادث، و امتناع خلوّ الجسم منها، و وجوب سبق العدم على مجموعها، و وجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفكّ عمّا يجب أن يسبق عليه العدم. و صغرى القياس مشتملة على دعويَين من الدعاوي الأربع، و هما الأولى و الثانية، و كبراه مشتملة على الأخريين.

قال المصنّف: و الأوّل بيّن، أي: الصغرى بيّنة؛ فإنّ الاجتماع و الافتراق و الحركة و السكون و الأوضاع حادثة، و الأجسام لا تخلو عنها. قوله: «و الثاني مبرهن»، أي: الكبرى مبرهنة في المبحث

---

١. ج: – تلك.

٢. د: الحركة.

الرابع من الفصل الثاني من الباب الأوّل من الكتاب الثاني.

[أدلّة القائلين بقدم الأجسام]

قال:

احتجّ المخالف بوجوه:

الأوّل: أنّها لو كانت محدثة لكان تخصيص إحداثها بالوقت المعيّن بلا مخصّص، و هو محال.

الثاني: أنّ كلّ حادث فله مادّة، فالمادّة قديمة؛ دفعاً للتسلسل، و هي لا تخلو عن الصورة، فالصورة أيضاً قديمة، فالجسم قديم.

الثالث: الزمان قديم، و إلّا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقّق إلّا بزمان[1]، فيكون قبل وجود الزمان زمان، هذا خلف، و هو مقدار الحركة القائمة بالجسم، فيكون الجسم قديماً.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ المخصّص هو الإرادة، و عن الثاني و الثالث: بأنّ مقدّماتها غير مسلّمة و لا مبرهنة.

و اعلم: أنّ صحّة الفناء عليها متفرّعة على حدوثها، و الكرامية[2] و إن اعترفوا بحدوثها قالوا إنّها أبدية؛ إذ لوعدمت فعدمها إمّا أن يكون بإعدام فاعل أو بطريان ضدّ أو بزوال شرط، و الكلّ محال، و قد سبق الكلام فيه تقريراً و جواباً.

أقول:

احتجّ المخالف- أي: القائل بأنّ الأجسام قديمة- بأنّها لو كانت محدثة لكان تخصيص إحداثها بالوقت المعيّن بلا مخصّص، و اللازم محال، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّ الأجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثّر، فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك المؤثّر قديماً أو محدثاً، و الثاني: لا يخلو إمّا أن ينتهي إلى مؤثّر قديم أو لا. و الثاني محال، و إلّا يلزم الدور أو التسلسل، و كلاهما محال، فتعيّن أن يكون لها مؤثّر قديم أو محدث ينتهي إلى مؤثّر قديم.

---

١. أ: بالزمان. س: مع زمان.

٢. الكرامية: فرقة من أهل السنّة و الجماعة، أصحاب أبي عبد الله محمّد بن كرام (م ٢٥٥ق). و تعتبر هذه الفرقة من الصفاتية؛ لأنّهم يثبتون الصفات و ينتهون إلى التجسيم و التشبيه، و هم طوائف بلغ عددها اثنتي عشرة فرقة، و أصولها ستّ، و لكلّ واحدة منها رأي خاصّ بها، و لهم عقائد خاصّة. انظر: مقالات الإسلاميين ١٤١؛ الفرق بين الفرق ٢٠٢- ٢١٤؛ الملل و النحل ١: ١٢٤- ١٣١.

و على التقديرين لا بدّ من مؤثّر قديم، فذلك المؤثّر القديم لا يخلو إمّا أن يكون جميع ما لا بدّ منه في كونه مؤثّراً في آثاره حاصلاً في الأزل أو لا. فإن كان الثاني فيتوقّف على حادث له مؤثّر، فننقل الكلام إليه، فنقول: لا يخلو إمّا أن ينتهي إلى مؤثّر قديم أو لا، فإن كان الثاني يلزم الدور أو التسلسل المحالان، و إن كان الأوّل فتأثير ذلك المؤثّر في الحادث إمّا أن يتوقّف على شرط حادث أو لا، فإن كان الثاني يلزم قدمه و إن كان الأوّل نتقل الكلام إليه، و يلزم القدم أو التسلسل في حوادث لا إلى أوّل، و هو محال.

و إن كان الأوّل، فلا يخلو إمّا أن يجب مع حصوله حصول آثاره أو لا، فإن كان الأوّل يلزم قدم آثاره، فيلزم قدم الأجسام، هذا خلف، و هو المدّعى. و إمّا أن لا يجب و كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزاً، فلنفرض ذاته مع مجموع الأمور المعتبرة في المؤثّرية تارة مع وجود تلك الآثار و تارة مع عدمها. فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر إمّا أن يتوقّف على اختصاصه بأمر مّا لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر، فيكون ذلك المخصّص معتبراً في المؤثّرية، و هو ما كان حاصلاً قبل ذلك، فإذن كان[1] كلّ ما لا بدّ منه في المؤثّرية ما[2] كان حاصلاً في الأزل، و التقدير بخلافه، هذا خلف. و إن لم يتوقّف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر على اختصاصه بأمر مّا لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر، كان تخصيص الإحداث بذلك الوقت المعيّن تخصيصاً بلا مخصّص.

الثاني: أنّ الأجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادّة؛ لأنّ الأجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود، و الإمكان يستدعي محلّاً ثابتاً؛ لأنّه ثابت. و ذلك المحلّ لا يكون نفس الأجسام و لا أمراً مبايناً لها، بل مقارناً لها، و هو المادّة، و المادّة قديمة؛ لأنّ المادّة لو كانت حادثة و كلّ حادث له مادّة، فللمادّة مادّة أخرى، و يلزم[3] التسلسل، فثبت أنّ المادّة قديمة، و المادّة لا تخلو عن الصورة، فالصورة أيضاً قديمة، فالجسم قديم.

الثالث: الزمان قديم؛ لأنّه لو كان حادثاً لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقّق إلّا بزمان، فيكون

---

١. ب، ج: – كان.

٢. نافية.

٣. ج: + منه.

قبل وجود الزمان زمان، هذا خلف. و الزمان مقدار الحركة، فتكون الحركة أيضاً قديمة، و الحركة قائمة بالجسم، فيكون الجسم قديماً.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ المخصّص تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت.

فإن قيل: تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت يفتقر إلى مرجّح آخر؛ فإنّه يمكن تعلّق الإرادة بإيجاده في غير ذلك الوقت؛ لأنّه لو لم يمكن تعلّق إرادة الله تعالى بإيجاده في غير ذلك الوقت لكان الله تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، و الكلام فيه كما[1] في الأوّل، فيلزم التسلسل.

أجيب: بأنّ تعلّق إرادة الله تعالى بإيجاده في ذلك الوقت واجب، فيستغني عن المرجّح. قوله: «لو كان واجباً لكان الله تعالى موجباً بالذات»، قلنا: لا نسلّم أنّه إذا كان تعلّق الإرادة واجباً يلزم أن يكون الله تعالى موجباً بالذات، و إنّما يلزم ذلك لو كان واجباً بذاته تعالى، و أمّا إذا كان واجباً بالإرادة، فلا.

فإن قيل: تخصيص الإحداث بالوقت المعيّن يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات، و هذا يقتضي كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث.

أجيب: بأنّ الأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة، و لا تمايز بينها إلّا في الوهم، و إنّما يبتدئ وجود الزمان مع أوّل وجود العالم، و لا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً.

و أجيب عن الثاني و الثالث: بأنّ مقدّمات الوجهين غير مسلّمة و لا مبرهنة، و قد سبق الإشارة إلى فساد جميع مقدّمات الدليلَين.

و اعلم: أنّ صحّة الفناء على الأجسام متفرّعة على حدوثها؛ فإن ثبت حدوثها ثبت صحّة فنائها، و إلّا فلا. و الكرّامية و إن اعترفوا بحدوث الأجسام قالوا إنّها أبدية؛ إذ لو عدمت الأجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها إمّا أن يكون بإعدام فاعل مُعدِم أو بطريان ضدّ أو زوال شرط، و الثلاثة باطلة، فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال.

و قد سبق الكلام فيه تقريراً و جواباً، و لا بأس بإعادته. و إنّما قلنا: إنّه لا يجوز أن يعدم بالإعدام؛ لأنّ الإعدام إن كان أمراً وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، و إلّا لكان الوجود عين

---

۱. أ: كالكلام.

العدم، بل غايته أنّه يقتضي عدم الجوهر، فيكون ذلك إعداماً بالضد، فيكون هو الأمر الثاني لا الأوّل.

و إن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً، فيمتنع إسناده إلى المؤثّر؛ لأنّه لا فرق في العقل بين أن يقال: لم يفعل البتة و بين أن يقال: فعل العدم، و إلّا فيكون أحد العدمين مخالفاً للثاني، فيكون لكلّ واحد من العدمين تعيّن و ثبوت، فيكون للعدم ثبوت، هذا خلف.

و إنّما قلنا: إنّه لا يجوز أن يعدم بحدوث الضدّ، لوجهين:

أحدهما: أنّ حدوث الضدّ يتوقّف على انتفاء الضدّ الآخر، فلو كان انتفاء الضدّ الآخر معلّلاً بحدوث هذا الضدّ لزم الدور، و هو محال.

و ثانيهما: أنّ التضاد حاصل من الجانبين، فليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس، فإمّا أن ينتفي كلّ واحد منهما بالآخر، و هو محال؛ لأنّ المؤثّر [١] في عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر، و المؤثّر حاصل مع الأثر، فلو حصل العدمان معاً لحصل [٢] الوجودان معاً، فيكونان موجودين معدومين معاً، و هو محال. أو لا ينتفي واحد منهما بالآخر، فيلزم اجتماع الضدّين.

و إنّما قلنا: إنّه لا يجوز أن يكون لزوال شرط؛ لأنّ ذلك الشرط لا يكون إلّا عرضاً، فيكون الجوهر محتاجاً إلى العرض و كان ذلك العرض محتاجاً إلى الجوهر، فيلزم الدور، و هو محال.

أجيب [٣]: بأنّه لِمَ لا يجوز أن يعدم بإعدام الفاعل؟ قوله: «الإعدام إمّا أن يكون أمراً وجودياً أو لا يكون»، قلنا: هذا يقتضي أن لا يعدم الشيء البتة؛ لأنّه يقال إذا عدم الشيء فهل تجدّد أمر أم لم يتجدّد؛ فإن لم يتجدّد أمر، فهو لم يعدم، و إن تجدّد فالمتجدّد عدم أو وجود. لا جائز أن يكون عدماً؛ لأنّه لا فرق بين أن يقال: لم يتجدّد و بين أن يقال: تجدّد العدم، و إلّا فأحد العدمين يخالف الآخر، و هو محال. و إن كان وجوداً كان ذلك حدوثاً لوجود آخر لا عدماً للموجود الأوّل. سلّمنا فساد هذا القسم، فلِمَ لا يجوز أن يفني بحدوث الضدّ؟

قوله في الوجه الأوّل: حدوث الحادث يتوقّف على عدم الباقي»، قلنا: لا نسلّم؛ فإنّ عندنا عدم الباقي معلول الحادث، و العلّة و إن امتنع انفكاكها عن المعلول، لكن لا حاجة لها إلى المعلول.

---

١. أ: + حينئذ.

٢. ج: يحصل.

٣. أ: و أجيب.

قوله في الوجه الثاني: «المضادة مشتركة بين الجانبين»، قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه، و إن كنا لا نعرف لمّيّة كون الحدوث سبباً للقوّة. سلّمنا فساد هذا القسم، لكن لِمَ لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط؟ و بيانه أنّ العرض لا يبقى و الجوهر ممتنع الخلو عنه، و إذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر.

قوله: «إنّه يلزم الدور»، قلنا: لِمَ لا يجوز أن يقال: الجوهر و العرض متلازمان، و إن لم يكن أحدهما محتاجاً إلى الآخر كما في المتضايفين و معلولي علّة واحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين عدم الآخر.

هذا ما قاله الإمام في المحصّل.[1]

قال صاحب تلخيص المحصّل فيه[2]: مذهب الكرّامية أنّ العالم محدث و ممتنع الفناء، و إليه ذهب الجاحظ[3]. و قالت الأشعرية و أبو علي الجبائي[4] بجواز فناء العالم عقلاً. و قال أبو هاشم[5] إنّما يعرف ذلك بالسمع. ثمّ إنّ الأشعرية قالوا إنّه يفني من جهة أنّ الله تعالى لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجواهر إلى وجودها.

و أمّا القاضي أبو بكر[6] فقال في بعض المواضع إنّ تلك الأعراض هي الأكوان. و قال في بعض

---

١. انظر: المحصّل: ٣١٣- ٣١٩.

٢. انظر: تلخيص المحصّل: ٢٢٢- ٢٢٤.

٣. هو: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني البصري المعتزلي، عالم أديب مشارك في أنواع العلوم، شيخ الجاحظية من المعتزلة. ولد بالبصرة سنة ١٦٣ق و توفّي بها سنة ٢٥٥ق. و الجاحظية تزعم أنّ المعارف ضرورية الطباع و ليس شيء منها من أفعال العباد، و وافق ثمامة بن أشرس في قوله إنّ العباد ليس لهم فعل غير الإرادة. راجع عنه: الأنساب ٣: ١٦٢- ١٦٤؛ الملل و النحل ١: ٨٧- ٨٨؛ الفرق بين الفرق: ١٦٠- ١٦٢.

٤. هو: محمد بن عبد الوهّاب بن سلام بن خالد الجبّائي، البصري المعتزلي، متكلم مفسّر، وُلِد بجُبّى بخوزستان سنة ٢٣٥ق، و إليه تنسب الطائفة الجبائية. كان أستاذاً للأشعري قبل تحوّله عن مذهب المعتزلة. توفّي بالبصرة سنة ٣٠٣ق. راجع عنه: الأعلام ٦: ٢٥٦؛ الفرق بين الفرق: ١٦٧- ١٦٩؛ الملل و النحل ١: ٩٠- ٩٦.

٥. هو: أبو هاشم عبد السّلام بن محمد بن عبد الوهّاب الجبائي، من شيوخ المعتزلة و إليه تنسب الطائفة البهشمية، له آراء انفرد بها، و له مصنفات في الاعتزال، و كان أبوه شيخاً للجبائية التي نسبت إليه. ولد ببغداد سنة ٢٤٧ق و توفّي بها سنة ٣٢١ق. راجع عنه: الأعلام ٤: ٧؛ الفرق بين الفرق: ١٦٩- ١٨٩؛ الملل و النحل ١: ٩٠- ٩٦.

٦. هو: أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمد بن جعفر (٣٣٨- ٤٠٣ق)، قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، و سكن بغداد فتوفي فيها. وجّهه عضد الدولة سفيراً عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء

المواضـع إنّ الفاعل المختار يفني بلا واسـطة. و بمثله قال محمود الخيّاط، و قال في موضـع آخر إنّ الجوهر يحتـاج إلى نوع من كـلّ جنس من أجنـاس الأعراض، فـإذا لم يخلق أيّ نوع كـان انعـدم الجوهر. و قـال إمـام الحرمين[1] بمثـل ذلـك. و قـال بعضـهم إذا لم يخلق البقاء- و هو عرض- انعدم الجوهر، و به قال الكعبي[2]. و قال أبو الهذيل[3] كما أنّه قال: «كُن» فكان، يقول: «افن» فيفني.

و قال أبو علي و أبو هاشـم إنّ الله تعالى يخلق الفناء- و هو عرض- فيفني جميع الأجسام، و هو لا يبقى. و أبو علي يقول إنّـه يخلق لكـلّ جوهر فنـاءً، و البـاقون قـالوا بأنّ فناءً واحداً يكفي لإفناء الكلّ. فهذه مذاهبهم.

و قول الإمـام في الإعـدام: إنّـه بـاطـل؛ لأنّـه لا فرق بين أن يقـال لم يفعل البتة و بين أن يقال فعل

النصرانية بين يدي ملكها. من كتبه إعجاز القرآن، الإنصاف، مناقب الأئمة، دقائق الكلام، الملل و النحل، هداية المرشدين، الاستبصار، تمهيد الدلائل، البيان عن الفرق بين المعجزة و الكرامة، كشف أسرار الباطنية و التمهيد في الردّ على الملحدة و المعطلة و الخوارج و المعتزلة. راجع عنه: الأعلام ٦: ١٧٦؛ الأنساب ٢: ٥٢- ٥٣؛ البداية و النهاية ١١: ٣٥٠- ٣٥١؛ تاريخ الإسلام ٢٨: ٨٨- ٩٠؛ شذرات الذهب ٥: ٢٠- ٢٢؛ المنتظم ١٥: ٩٦؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٦٩- ٢٧٠.

١. هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الملقّب بإمام الحرمين (٤١٩- ٤٧٨ق)، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) و رحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. و ذهب إلى المدينة فأفتى و درس، جامعا طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها. و كان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة، منها: الشامل (في أصول الدين) و الإرشاد (في أصول الدين)، توفّي بنيسابور. راجع عنه: الأعلام ٤: ١٦٠؛ البداية و النهاية ١٢: ١٢٨؛ تاريخ الإسلام ٣٢: ٢٢٩- ٢٣٩؛ شذرات الذهب ٥: ٣٣٨- ٣٤٢؛ المنتظم ١٦: ٢٤٤- ٢٤٧؛ هدية العارفين ١: ٦٢٦؛ وفيات الأعيان ٣: ١٦٧- ١٧٠.

٢. هو: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني (٢٧٣- ٣١٩ق)، من بني كعب. كان رأس طائفة من المعتزلة تسمى «الكعبية»، و له آراء و مقالات في الكلام انفرد بها. أقام ببغداد مدة طويلة، و توفّي ببلخ. أخذ عن أبي الحسين الخياط، و كان الجبّائي يفضّله على شيخه. له كتب، منها: التفسير، تأييد مقالة أبي الهذيل، قبول الأخبار، معرفة الرجال، و السنة. قال السمعاني: من مقالته أنّ الله تعالى ليس له إرادة و أنّ جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة و لا مشيئة منه لها. راجع عنه: الأعلام ٤: ٦٥- ٦٦؛ تاريخ الإسلام ٢٣: ٥٨٤- ٥٨٥؛ الأنساب ١١: ١٢٢- ١٢٣؛ شذرات الذهب ٤: ٩٣؛ وفيات الأعيان ٣: ٤٥.

٣. هو: أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى المعروف بالعلّاف، مولى عبد القيس، يعتبر المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد واصل بن عطاء، و هو شيخ الهذيلية التي نسبت إليه. كان يقول بفناء مقدورات الله عز و جل. ولد بالبصرة سنة ١٣١ق و قيل ١٣٥، و توفّي بسامراء سنة ٢٣٥ق و قيل ٢٢٦. قال المأمون: أطلّ أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام. له مقالات في الاعتزال و مجالس و مناظرات. له كتب كثيرة، منها كتاب سمّاه «ميلاس» على اسم مجوسي أسلم على يده. راجع عنه: الأعلام ٧: ١٣١؛ الفرق بين الفرق: ١٠٢- ١١٣؛ الملل و النحل ١: ٦٤- ٦٧.

العدم، ليس بشيء.

و ذلك؛ لأنّ الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر؛ فإنّ القول بأن لم يفعل حكمٌ بالاستمرار على ما كان و بعدم صدور شيء عن الفاعل، و القول بأنّه فعل العدم حكمٌ بتجدّد العدم بعد أن لم يكن و بصدوره عن فاعله، و تمايز العدمين يكون بانتسابهما إلى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر.

قوله: و جواب الوجه الثاني- من إبطال الإعدام بطريان الضدّ، و هو أنّ التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث أقوى، و إن كنّا لا نعرف لمّيّته- ليس بجواب، و الجواب ما بيّنّاه من كون الحادث أقوى لترجّح الموجد على المنفي.

و أمّا إبطال الإعدام بسبب انتفاء الشرط و أنّ الشرط لا يكون إلّا عرضاً فدعوى مجرّدة؛ فإنّ من الجائز أن يكون هناك شرط غير العرض، كما يكون الجوهر الذي هو المحلّ شرطاً في إيجاد الأعراض فيه.

و أيضاً: يجوز أن يكون الشرط لا جوهراً و لا عرضاً، بل أمراً عدمياً، و قد مرّ بيان جواز الاشتراط به، و زوال ذلك الأمر يقتضي انعدام المشروط.

و بيان الإمام- كون العرض شرطاً في الإعدام بأنّ العرض لا يبقى و الجوهر ممتنع الخلوّ عنه، فينعدم بانعدامه- ليس ممّا يفيد مع هؤلاء الخصوم؛ لأنّ الكرّامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة.

و أمّا التزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر إلى العرض فباطل؛ لأنّ الدور إنّما يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج إليه فيه، و هاهنا ليس كذلك؛ فإنّ احتياج الجوهر إلى عرض مّا لا بعينه لا إلى عرض معيّن، و العرض المعيّن يحتاج إلى جسم بعينه، فلا يلزم منه الدور.

و جواب الإمام- بتجويز التلازم من غير احتياج لأحدهما إلى الآخر- ليس بمفيد هاهنا؛ فإنّ العرض محتاج في وجوده إلى الجسم، و التلازم و إن كان باحتياج كلّ واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محالاً، لكنّه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يتعلّق بالآخر ليس بمعقول؛ فإنّ ذلك يكون مصاحبة اتّفاقية، و هي لا تقتضي امتناع الانفكاك، فإيراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح؛ فإنّ إضافة كلّ واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافته، و معلولا علّة واحدة يحتاج كلّ واحد منهما إلى علّة الآخر، فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقاً من غير

لزوم الدور.[١]

١. إلى هنا انتهى ما نقل عن تلخيص المحصّل.

[المبحث الخامس: في تناهي الأجسام]

قال:

الخامس: في تناهي الأجسام. الأبعاد الموجودة متناهية؛ سواء فرضت في خلأ أو ملأ، خلافاً للهند.

لنا: أنّا لو فرضنا خطّاً غير متناه و خطّاً متناهياً موازياً للأوّل، فإذا مال إلى المسامتة، فلا بدّ من نقطة تكون أوّل نقطة المسامتة، و يكون الخطّ منقطعاً بها، و إلّا لكان أوّل المسامتة مع ما فوقها، فيكون غير المتناهي متناهياً، هذا خلف.

و احتجّوا بأنّ كلّ جسم فما وراءه متميّز مشار إليه حسّاً؛ لأنّ ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله، و كلّ ما كان كذلك فهو موجود جسم أو جسماني، فثبت أنّ ماوراء كلّ جسم جسم آخر لا إلى نهاية.

و منع بأنّ التميّز وهم محض ليس يثبت.

أقول:

المبحث الخامس: في تناهي الأجسام. الأبعاد الموجودة في الخارج متناهية؛ سواء فرضت في خلأ أو في ملأ، خلافاً لحكماء الهند[1].

لنا: أنّا إذا فرضنا خطّاً غير متناه، و فرضنا خطّاً آخر متناهياً موازياً للأوّل، فإذا مال الخطّ المتناهي من الموازاة إلى المسامتة، فلا بدّ من نقطة تكون أوّل نقطة المسامتة، فيكون الخطّ الذي فرض غير متناه منقطعاً بتلك النقطة التي فرض أنّها أوّل نقطة المسامتة؛ لأنّ الخطّ الذي فرض أنّه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض أنّها أوّل نقطة المسامتة شيء من الخطّ، فتكون أوّل المسامتة مع ما فوقها؛ لأنّ المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية، فما فرضناه أنّه أوّل نقطة المسامتة لا يكون أوّل نقطة المسامتة، هذا خلف، فتعيّن أن ينقطع الخطّ بتلك النقطة، فيكون الخطّ الذي فرضناه غير متناه متناهياً، هذا خلف.

و احتجّ الهند: بأنّ كلّ جسم فما وراء ه متميّز مشار إليه حسّاً؛ لأنّ العقل الصريح يشهد بأنّ الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي، و كلّ ما كان كذلك لم يكن عدماً

---

[1] ج: خلافاً للهند.

محضـاً؛ لأنّ العدم المحض لا خصوصية فيه و لا تحقّق فيه، فكيف يحصل الامتياز فيكون موجوداً، و لا شكّ أن يكون مشاراً إليه إشارة حسّية، فيكون جسماً أو جسمانياً، و الجسماني لا ينفكّ عن الجسم، فثبت أنّ ما وراء كلّ جسم جسم آخر لا إلى نهاية[1].

و منع بأنّ خارج العالم لا يتميّز فيه جانب عن جانب، و أنّ الحكم بهذا التميّز للوهم لا للعقل، فالتميّز وهم محض ليس يثبت؛ فإنّ الحكم بأنّ التميّز في الخارج كاذب؛ فإنّ ما لا وجود له أصلاً لا امتياز فيه أصلاً.

١. أ: النهاية.

الفصل الثاني: في المفارقات

المبحث الأوّل: في أقسام المفارقات

المبحث الثاني: في أقسام العقول

المبحث الثالث: في النفوس الفلكية

المبحث الرابع: في تجرّد النفوس الناطقة

المبحث الخامس: في حدوث النفس

المبحث السادس: في كيفيّة تعلّق النفس بالبدن وتصرّفها فيه

المبحث السابع: في بقاء النفس الناطقة بعد الموت

[المبحث الأوّل: في أقسام المفارقات]

قال:

الفصل الثاني: في المفارقات، و فيه مباحث. الأوّل: في أقسامها.

الجواهر الغـائبـة إمّـا أن تكون مؤثّرة في الأجسـام أو مـدبّرة لها[1] أو لا مؤثّرة و لا مدبّرة. و الأوّل هو العقول و الملأ الأعلى.

و الثاني: ينقسـم إلى علوية تدبّر الأجرام العلوية و هي النفوس الفلكية و الملائكة السماوية، و سفلية تدبّر عالم العناصر.

و هي إمّا أن تكون مدبّرة للبسـائط و أنواع الكائنات، و هم يسـمّون ملائكة الأرض، و إليهم أشـار صـاحـب الوحي صـلوات الله عليه و قال: «جائني ملك البحار و ملك الجبال و ملك الأمطار و ملك الأرزاق»، و إمّا أن تكون مدبّرة للأشـخاص الجزئية و تسـمّىٰ نفوسـاً أرضـية كالنفوس الناطقة.

و الثالث ينقسـم إلى خير بالذات و هم الملائكة الكرّوبيون، و شرير بالذات و هم الشياطين، و مستعدّ للخير و الشرّ و هم الجنّ.

و ظاهر كلام الحكماء أنّ الجنّ و الشـياطين هم النفوس البشـرية المفارقة عن الأبدان[2]، و أكثر المتكلّمين لمّـا أنكروا الجواهر المجرّدة قالوا الملائكة و الجنّ و الشـياطين أجسـام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة.

هذا ما اسـتنبطته من فوائد الأنبياء و التقطته من فرائد الحكماء، و إحاطةُ العقل بها من طريق الاسـتدلال لعلّها من قبيل المحال، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (المدّثر: ٣١).

أقول:

لمّا فرغ من الفصـل الأوّل في الأجسـام شـرع في الفصـل الثاني في المفارقات، و ذكر فيه سـبعة مبـاحث؛ الأوّل: في أقســامها، الثاني: في العقول، الثالث: في النفوس الفلكية، الرابع: في تجرّد النفوس الناطقة، الخامس: في حدوث النفس، السادس: في كيفية تعلّق النفس بالبدن، السابع: في بقاء النفس.

---

١. أ: إيّاها.

٢. أ: للأبدان.

المبحث الأوّل: في أقسام الجواهر المفارقة عن المادّة، أي: التي ليست بجسم و لا جسماني. الجواهر الغائبة عن الحواس الإنسانية إمّا أن تكون مؤثّرة في الأجسام أو مدبّرة للأجسام أو لا تكون مؤثّرة فيها و لا مدبّرة لها.

و الأوّل- أي: الجواهر الغائبة المؤثّرة في الأجسام- هي العقول السماوية و الملأ الأعلى في عرف حملة الشرع.

و الثاني- أي: الجواهر الغائبة المدبّرة للأجسام- تنقسم إلى علوية تدبّر الأجرام العلوية- أي: الفلكية- و هي النفوس الفلكية عند الحكماء و الملائكة السماوية عند أهل الشرع، و إلى سفلية تدبّر عالم العناصر.

و هي إمّا أن تكون مدبّرة للبسائط الأربعة العنصرية- النار و الهواء و الأرض و الماء- و أنواع الكائنات، و هم يسمّون ملائكة الأرض، و إليهم أشار صاحب الوحي صلّى الله عليه و سلّم، و قال: «جائني ملك البحار و ملك الجبال و ملك الأمطار و ملك الأرزاق»، و إمّا أن تكون مدبّرة للأشخاص الجزئية، و تسميّ نفوساً أرضية كالنفوس الناطقة.

و الثالث- أي: الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثّرة في الأجسام و لا مدبّرة لها- تنقسم إلى خير بالذات و هم الملائكة الكرّوبيون عند أهل الشرع، و إلى شرير بالذات و هم الشياطين، و إلى مستعدّ للخير و الشرّ و هم الجنّ.

فظاهر كلام الحكماء أنّ الجنّ و الشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للأبدان؛ إن كانت شرّيرة كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية، فيتعلّق ضرباً من التعلّق بأبدانها، و تُعاوِنها على أفعال الشرّ، فذلك هو الشيطان، و إن كانت[1] خيّرة كان الأمر بالعكس.

و أكثر المتكلّمين لمّا أنكرو الجواهر المجرّدة- كما أشير إليه في الفصل الأوّل من الباب الأوّل من الكتاب الأوّل- قالوا الملائكة و الجنّ و الشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة.

و أوائل المعتزلة أنكروها؛ لأنّها إن كانت لطيفة وجب أن لا تكون قويّة على شيء من الأفعال، و

---

١. ج: + كانوا.

أن يفسد تراكيبها بأدنى سبب، و إن كانت كثيفة وجب أن نشاهدها، و إلّا لأمكن أن يكون بحضرتنا جبال و لا نراها.

و أجيب عنه: بأنّه لِمَ لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون، لا بمعنى رقّة القوام؟ و لئن سلّم أنّها كثيفة، لكن لا نسلّم أنّه يجب أن نراها؛ لأنّ رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب.

و نقل عن المعتزلة أنّهم قالوا الملائكة و الجنّ و الشياطين متّحدون في النوع و مختلفون باختلاف أفعالهم. أمّا الذين لا يفعلون إلّا الخير فهم الملائكة، و أمّا الذين لا يفعلون إلّا الشرّ فهم الشياطين، و أمّا الذين يفعلون تارة الخير و تارة الشرّ فهم الجنّ، و لذلك عُدّ إبليس تارة في الملائكة و تارة في الجنّ.

قال المصنّف: هذا التقسيم الذي ذكرته على الوجه المذكور ممّا استنبطته من فوائد الأنبياء و التقطته من فرائد[1] الحكماء، و إحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلّها من قبيل المحال، كما قال الله تعالى: ﴿وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُو﴾ (المدّثر: ۳۱).

---

۱. ج: فوائد.

[المبحث الثاني: في العقول]

قال:

الثـاني: في العقول. قال الحكماء: هم أعظم الملائكة و أوّل المبدعات، كما روي عن النبيّ[1] عليه السلام: «أوّل ما خلق الله تعالى العقل»[2].

و أقوى ما استدلّوا به[3] عليه وجهان:

الأوّل: أنّ الموجـد القريب للأفلاك ليس الباري تعالى؛ فإنّه واحد و الواحد لا يصــدر عنه المركّب، و لا جسم آخر؛ لأنّه إن أحاط بها لزم تقدّم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلأ، فيكون الخلأ ممكنـاً لذاته[4]، و هو محال. و إن أحاطت به لزم كون[5] الخســيس علّة للشـريف. و لأنّ الجســم إنّما يؤثّر في قابل له وضع بالنسبة إليه، فلا يؤثّر في الهيولى و لا في الصورة؛ إذ ليس للهيولى وضــع قبل الصــورة و لا لها تعيّن قبل الهيولى، فلا يؤثّر في الجســم و لا ما يتوقّف فعله على الجسم، فالموجد لها جوهر[6] مجرّد يستغني عن الأداة، و هو العقل.

الثاني: الصادر من الله تعالى أوّلاً ليس[7] العَرَض؛ لأنّه لا يتقدّم على الجوهر، و الصادر أوّلاً علّة لما عداه من الممكنات، فيكون العرض علّة للجوهر المتقدّم عليه، و هو محال.

و لا جسماً؛ لأنّه لا يكون علّة لغيره من الجواهر لما سبق.

و لا هيولى و لا صــورة، و إلّا لتقدّم إحداهما على الأخرى. و لأنّ الهيولى قابلة للصــورة، فلا تكون علّة فاعلة لها، و تعيّن الصورة مستفاد عن الهيولى، فلا يصدر الهيولى عنها.

و مـا لا[8] يتوقّف فعله على جســم[9]، فهو عقل[10]، و له وجود من المبدأ الأوّل و وجوب بالنظر

---

١. د، س: عنه.

٢. انظر: الكافي ١: ٢١.

٣. أ: – به.

٤. أ: – لذاته.

٥. أ: أن يكون.

٦. أ: + عقلي.

٧. س: + هو.

٨. أ، س: و لا ما.

٩. س: الجسم.

١٠. س: العقل.

إليه و إمكان من ذاته، فيكون بذلك سبباً لعقل آخر و نفس و فلك.

و يصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث و فلك آخر و نفسه، و هلمّ جرّاً إلى العقل العاشر المسمّى بالعقل الفعّال، المعبّر عنه بالروح في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾ (النبأ: ٣٨)، المؤثّر في عالم العناصر، المفيض لأرواح البشر.

و القلم يشبه أن يكون العقل الأوّل؛ لقوله صلّى الله عليه و سلّم: «أوّل ما خلق الله تعالى القلم، فقال: اكتب فقال: ما أكتب، فقال: القدر ما كان و ما هو كائن إلى الأبد»[1]، و اللوح هو الخلق الثاني، و يشبه أن يكون العرش أو متّصلاً به؛ لقوله صلّى الله عليه و سلّم: «ما من مخلوق إلّا و صورته تحت العرش».

أقول:

المبحث الثاني: في العقول، أي: الجواهر المجرّدة التي هي مؤثّرة في الأجسام. قال الحكماء: العقول هم أعظم الملائكة و أوّل المبدعات، و هي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم زماني، كما روي عن النبي صلّى الله عليه و سلّم قال: «أوّل ما خلق الله العقل»، و أقوى ما استدلّ الحكماء به على وجود العقل وجهان:

[الدليل الأوّل على وجود العقل]

الأوّل: أنّ الأفلاك ممكنة؛ لأنّها مركّبة، و كلّ مركّب ممكن، و الموجود الممكن له موجد قريب- أي: الذي لا يكون بينه و بين المعلول واسطة- و الموجد القريب للأفلاك لا يكون الباري تعالى؛ لأنّه واحد حقيقي، و الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الجسم؛ لأنّ الجسم مركّب و الواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركّب.

و لا يجوز أن يكون الموجد القريب للأفلاك جسماً آخر؛ لأنّ الجسم الآخر إن أحاط بالأفلاك لتقدّم وجوده على وجود الأفلاك؛ لأنّ المحيط الذي هو علّة يجب أن يكون متقدّماً بالوجود و الوجوب على وجود المحاط و وجوبه، و وجود المحاط و عدم الخلأ في باطن المحيط متقارنان؛ فإنّ عدم الخلأ داخل المحيط أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحاط؛ بحيث لا يتصوّر انفكاكه عنه، فيكون عدم الخلأ الذي هو مع المحاط المتأخّر عن المحيط متأخّراً عن المحيط، فإذا اعتبرنا تشخّص

---

١. سنن أبي داود ٤: ٢٠٠٨؛ تفسير ابن كثير ٨: ٢٠٥؛ التوحيد لابن منده: ٩٨؛ الأسماء و الصفات للبيهقي: ٥٣٦.

المحيط العلّة[١] كان معه للمحاط المعلول إمكانُ وجودٍ؛ لأنّ تشخّص العلّة متقدّم في الوجود و الوجوب على تشخّص المعلول، و أمّا الوجود و الوجوب فبعد وجود المحيط و وجوبه.

فلا يخلو إمّا أن يكون عدم الخلأ واجباً مع وجوب المحيط أو غير واجب مع وجوبه. فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملأ المحاط واجباً مع وجوب المحيط؛ لأنّ عدم الخلأ داخل المحيط يقارن اعتباره اعتبار وجود الملأ المحاط، لكن قد بيّنا أنّ الملأ المحاط لا يكون واجباً مع وجوب المحيط، فيلزم أن يكون عدم الخلأ داخل المحيط أيضاً غير واجب مع وجوب المحيط، فيكون عدم الخلأ ممكناً مع وجوب المحيط، فيكون الخلأ ممكناً لذاته، و هو محال لما تبيّن أنّ الخلأ ممتنع لذاته.

و إن كان الجسم الآخر الذي هو موجد قريب للأفلاك أحاطت الأفلاك به، لزم كون الخسيس الضعيف الصغير علّة للشريف القوي العظيم، و هو محال؛ فإنّ الوهم لا يذهب إلى أنّ الأشرف و الأقوى و الأعظم معلّل بالخسيس الضعيف الصغير.

و لأنّ الجسم مطلقاً لا يجوز أن يكون علّة لجسم آخر؛ سواء كان أحدهما محيطاً بالآخر أو لا. و ذلك؛ لأنّ الجسم إنّما يؤثّر في قابل له وضع بالنسبة إليه. و ذلك؛ لأنّ الجسم يفعل بصورته؛ لأنّ الجسم إنّما يكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل؛ فإنّ ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً.

و لا يكون الجسم موجوداً بالفعل إلّا بصورته؛ لأنّ المادّة إنّما يكون الجسم موجوداً بها بالقوّة، و الفعل الصادر عن صورة الجسم إنّما يصدر عنها بمشاركة الوضع؛ لأنّ الصورة إنّما تقوم بمادتها، فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادّة، فيكون بمشاركة الوضع، و لذلك فإنّ[٢] النار لا تسخن أيّ شيء اتّفق، بل ما كان ملاقياً بجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة إليها، و كذلك الشمس لا تضيء كلّ شيء، بل ما كان مقابلاً[٣] بجرمها[٤].

---

١. وصفٌ للمحيط.

٢. ج: كان.

٣. ج: ملاقياً.

٤. أ: لجرمها.

فإذن[1] الجسم إنّما يؤثّر بصورته في قابل له وضع بالنسبة إليه؛ فإنّ الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له، و إلّا لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع، و ما يكون علّة لجسم يجب أن يكون علّة لجزئَيه- أي: المادّة و الصورة- أوّلاً، فلو كان الجسم علّة للجسم يلزم أن يكون أوّلاً علّة لجزئيه- الهيولى و الصورة- و لا يؤثّر الجسم في الهيولى و لا في الصورة؛ إذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة و لا للصورة تعيّن قبل الهيولى؛ فإنّ الهيولى و الصورة قبل الإيجاد لا وجود لهما فضلاً عن أن يكون لهما وضع، فلا يؤثّر الجسم في الجسم.

و لا يكون الموجد القريب للأفلاك ما يتوقّف فعله علَى الجسم- أعني النفس- و لا الصورة و لا الأعراض القائمة بالجسم لما ذكرنا، و كذلك الهيولى لا تكون موجدة للأفلاك، فالموجد للأفلاك جوهر عقلي مجرّد يستغني عن الأداة، و هو العقل.

[الدليل الثاني على وجود العقل]

الثاني: الصادر من الله تعالى أوّلاً لا يكون إلّا واحداً بسيطاً؛ لأنّه تعالى واحد من جميع الجهات، فالصادر عنه أوّلاً لا يكون إلّا واحداً بسيطاً. و لا يجوز أن يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض؛ لأنّه لا يتقدّم على الجوهر، و الصادر عنه أوّلاً علّة لما عداه من الممكنات.

و لا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر جسماً؛ لأنّ الصادر الأوّل علّة لما عداه من الممكنات، و الجسم لا يكون علّة لغيره من الجواهر لما سبق.

و لا يجوز أن يكون الصادر الأوّل هيولى و لا صورة؛ لأنّه لو كان الصادر الأوّل إحداهما لكان إحداهما علّة للأخرى أو واسطة مطلقة للأخرى[2]، و اللازم باطل، و إلّا يلزم تقدّم إحداهما على الأخرى بالشخص، و ليس كذلك.

و لأنّ الهيولى قابلة للصورة، فلا تكون علّة فاعلة لها، و تعيّن الصورة مستفاد من الهيولى، فتكون الهيولى متقدّمة على تعيّن الصورة، و فاعلية الصورة موقوفة على تعيّنها، فلا تصدر الهيولى عن الصورة، و إلّا يلزم أن يتقدّم تعيّن الصورة على الهيولى المتقدّمة عليه.

---

۱. أ: فإنّ.

۲. ج: - أو واسطة مطلقة للأخرى.

و لا يجوز أن يكون الصادر الأوّل ما يتوقّف فعله على الجسم[١] - أعني النفس- لأنّ فعل النفس موقوف على الجسم، فلو كان الصادر الأوّل النفس لكان سابقاً على الجسم في تأثيره؛ لأنّ الصادر الأوّل علّة لما عداه. و لا يجوز أن تكون سابقة في تأثيرها على الجسم؛ إذ لا سبق للمشروط في تأثيره بما فرض لاحقاً، أعني الجسم.

فالصادر الأوّل هو العقل؛ لأنّ الصادر الأوّل هو[٢] ممكن، و الممكن إمّا عرض و إمّا جوهر، و الجوهر إمّا جسم أو هيولى أو صورة أو نفس أو عقل، و إذا بطل أن يكون الصادر الأوّل ما عدا العقل تعيّن أن يكون هو العقل.

و هما ضعيفان، أمّا الأوّل؛ فلا نسلّم أنّ الخلأ ممتنع لذاته؛ لأنّه لو كان الخلأ ممتنعاً لذاته لكان عدم الخلأ واجباً لذاته، و اللازم باطل؛ فإنّ كون عدم الخلأ واجباً لذاته ينافي كون ما معه- أعني وجود المحاط- واجباً بغيره.

و لقائل أن يقول: إن أردتم بقولكم: «إنّ كون عدم الخلأ واجباً لذاته ينافي كون ما معه- أعني المحاط- واجباً بغيره»، أنّه ينافي كونه واجباً بغيره الذي هو المحيط فمسلّم، لكن لا يلزم من هذا انتفاء الأوّل من المتنافيين؛ لجواز أن يكون صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين، و هو أن يكون المحاط واجباً لغيره[٣] الذي هو المحيط، و انتفاء هذا لا يوجب أن لا يكون المحاط واجباً لغيره[٤]؛ لجواز أن يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير؛ فإنّ نفي الأخصّ لا يستلزم نفي الأعم.

و إن أردتم بقولكم: «إنّ كون عدم الخلأ واجباً لذاته ينافي كون ما معه- أعني المحاط- واجباً بغيره»، أنّه ينافي كونه واجباً بغيره مطلقاً؛ فلا نسلّم المنافاة بينهما؛ فإنّ وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم إمكان الخلأ إذا لم يكن المحيط علّة للمحاط؛ فإنّ الخلأ لا ينفرض[٥] بارتفاع المحاط مطلقاً،

---

١. ج: جسم.

٢. ج: - هو.

٣. ج: بغيره.

٤. ج: بغيره.

٥. أ، ب: يفرض.

بـل إنّمـا ينفرض[١] بـارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملأ؛ بأن يفرض محيط لا حشـو له لينفرض[٢] الأبعـاد التي هي الخلأ؛ فـإنّ العـدم المحض ليس بخلأ، و إذا لم يكن إمكـان الخلأ لازمـاً لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافياً لوجوبه بالغير.

و قولنا: «الخلأ ممتنع لذاته» ليس معناه أنّ للخلأ ذاتاً يقتضـي امتناعه، بل معناه أنّ تصـوّره يقتضـي امتناعه، و لا يتصوّر الخلأ إلّا بأن ينفرض محيط لا حشو له لينفرض[٣] الأبعاد، فيتصوّر منه الخلأ.

و الحق أنّه يجوز أن يصـدر الجسـم من الله تعالى؛ لأنّه فاعل مختار كما سنبيّن، فيجوز أن يصـدر عنـه أكثر من واحـد. و أمّا الثاني: فكذلك؛ لأنّه لا يلزم أن يكون الصـادر الأوّل هو العقل؛ لأنّه فاعل مختار.

ثمّ قـالوا: للعقل وجود من المبدأ الأوّل زائد على ماهيّته، و وجوب بالنظر إليه، و إمكان من ذاته، و تعقّـل لمبـدئـه، و تعقّـل لذاته. ففيه سـتّ جهات: ماهيّة و إمكان و وجود و وجوب و تعقّل للمبدأ و تعقّل لذاته. فيكون بذلك سبباً لعقل آخر و نفس و فلك مشتمل على مادّة و صورة جسميّة و صورة نوعيـة. و يصـدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث و فلك ثان و نفس ثانية، و هلمّ جرّاً إلى العقل العاشـر المسمّى بالعقل الفعّال المعبّر عنه بالروح في قوله تعالى: يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلائِكَةُ صَفًّا (النبأ: ٣٨).

و العقل الفعّال هو المؤثّر في العالم العنصـري المفيض لأرواح البشـر. و القلم يشـبه أن يكون هو العقـل الأوّل؛ لقولـه صـلّى الله عليـه و سـلّم: «أوّل مـا خلق الله القلم، فقال الله تعالى: اكتب، فقال: ما أكتب؟ فقال: القدر؛ ما كان و ما هو كائن إلى الأبد».

و اللوح هو الخلق الثاني، و يشـبه أن يكون العرش أو متّصـلاً بالعرش؛ لقوله عليه السـلام: «ما من مخلوق إلّا و صورته تحت العرش».

قال:

---

١. أ، ب: يفرض.

٢. أ، ب: ليفرض.

٣. أ: ليفرض.

فرع: لمّـا كانت العقول مجرّدة لم تكن حادثة و لا فاسـدة، و كانت منحصـرة أنواعها في[١] أشـخاصها، جامعة لكمالاتها بالفعل؛ لما سبق من مذاهبهم أنّ مقابل هذه الأمور لا يكون إلّا لما له مادّة. و كانت عاقلة لذواتها و لجميع الكلّيات، غير مدركة للجزئيات؛ لما سيأتي تقريرها.

أقول:

هـذا فرع على وجود العقل. لمّا كانت العقول جواهر مجرّدة لم تكن حادثة و لا فاسـدة. و كانت العقول منحصـرة أنواعها في أشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل؛ لما سبق من مذهب الحكماء أنّ مقابل هذه الأمور الأربعة- أي: الحدوث، و الفسـاد بعد الوجود، و تعدّد أشـخاص النوع، و عدم حصـول الكمالات بالفعل- لا يكون إلّا لما له مادّة؛ فإنّ مذهبهم أنّ الحادث مادي، و أنّ ما يفسـد بعد الوجود مـادي، و أنّ كـلّ نوع له أشـخاص كثيرة مادي، و أنّ ما لا يكون كمالاتها حاصـلة بالفعل مادي، و كانت العقول عاقلة لذواتها و لجميع الكلّيات، غير مدركة للجزئيات، كما سيأتي تقريرها في المبحث الرابع من هذا الفصل.

---

١. د: و.

[المبحث الثالث: في النفوس الفلكية]

قال:

الثـالث: في النفوس الفلكية. احتجّوا بأنّ حركات الأفلاك غير طبيعية، و إلّا لكان المطلوب بـالطبع مهروبـاً عنه بالطبع. و لا قسـرية؛ لأنّ القسـر إنّما يكون على خلاف الطبع، و يكون على موافقة القاسر في الجهة و السرعة و البطؤ.

فهي إذن إراديـة، فلهـا محرّكـات مدركة؛ إمّا متخيّلة و إمّا عاقلة. و الأوّل باطل؛ لأنّ التخيّل الصـرف لا يتبعـه حركـات دائمـة باقية على نظام واحد، فهي إذن عاقلة، و كلّ عاقل مجرّد لما سنذكره، فثبت أنّ محرّكات الأفلاك جواهر مجرّدة عاقلة.

و ليسـت هي المبادئ القريبة للتحريك؛ فإنّ الحركات الجزئية منبعثة عن إرادة[1] جزئية تابعة لإدراكـات جزئية لا تكون للمجرّدات، بل لقوى جسـمانية فائضـة عنها شـبيهة بالقوّة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على أبداننا، و تسمىّ نفوساً جزئية.

و المشـهور أنّها عارية عن الحواس الظاهرة و الباطنة و الشـهوة و الغضـب؛ إذ المقصـود منها جلب المنافع و دفع المضار، و هما محالان عليها.

أقول:

المبحـث الثـالث: في النفوس الفلكية. احتجّ الحكماء بأنّ حركات الأفلاك على الاسـتدارة غير طبيعيـة؛ لأنّهـا لو كـانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروباً بالطبع، و اللازم باطل؛ فإنّه يسـتحيل أن يكون المطلوب بالطبع مهروباً بالطبع.

بيان الملازمة: أنّ كلّ ما يتوجّه إليه الحركة المستديرة يكون ترك التوجّه إليه هو التوجّه إليه، فلو كـانـت طبيعيـة يلزم أن يكون متحرّكاً بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع، و يكون طالباً بحركة واحدة وضعاً مّا بالطبع في موضعه، و هو تارك له هارب عنه بالطبع.

لا يقـال: لِمَ لا يجوز أن يكون المطلوب بـالطبع نفس الحركـة، فيكون نفس الحركة دائماً مطلوبة بالطبع غير هارب منها.

---

١. س: إرادات.

لأنّا نقول: الحركة ليست من الكمالات الذاتية، بل أبداً تطلب لغيرها؛ فإنّ المتحرّك الذي هو قارّ الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته؛ لأنّ مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه، و ما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار، فالمتحرّك القارّ إنّما يقتضي الحركة لا لذاتها، بل لشيء آخر يتحصّل بها، و يكون ما يقتضيه لذاته ذلك المتحرّك هو ذلك الشيء لا الحركة، فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها. و أيضاً؛ فإنّ الحركة لذاتها تقتضي التأدّي إلى الغير، فيكون المطلوب بها ذلك الغير.

و لا يجوز أن تكون قسريّة؛ لأنّ القسر إنّما يكون على خلاف الطبع، فحيث لا طبع، فلا قسر. و لأنّ القسر إنّما يكون على موافقة القاسر في الجهة و السرعة و البطؤ، و ليس كذلك؛ فإنّ القسر إنّما يتصوّر للمحاط بالنسبة إلى المحيط، و حركة المحاط تخالف حركة المحيط في الجهة و السرعة و البطؤ، فحركات الأفلاك على الاستدارة إرادية؛ فإنّ الحركة منحصرة في الطبيعية و القسريّة و الإرادية، و قد بطل الأوّلان، فتعيّن الثالث.

فالأفلاك محرّكات مدركة؛ لما عرفت أنّ الحركة الإرادية إنّما تصدر عن قوّة مدركة. و المحرّكات المدركة إمّا متخيّلة و إمّا عاقلة؛ لأنّ المدرك إن كان إدراكه للجزئي فهو المتخيّل، و إن كان إدراكه للكلّي فهو العاقل.

و الأوّل باطل؛ لأنّ الحركة الصادرة عن التخيّل- أي: الإدراك للأمر الحسّي- يكون الداعي إليه إمّا جذب ملائم أو دفع منافر، فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني، و الذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي. و الأعراض الجزئية الحسّية لا تخرج عن هذين، و لا يجوز أن تكون لداع شهواني أو غضبي؛ لأنّ الشهوة و الغضب يختصّان بالجسم الذي ينفعل و يتغيّر من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة و بالعكس.

و الأفلاك لا تنخرق و لا تنمو و لا تذبل و لا تتخلخل و لا تتكاثف و لا تتكوّن و لا تفسد و لا تستحيل؛ لما سبق، فلا تتغيّر الأجرام السماوية من حال ملائمة إلى حال تخالفها، فلا يكون لها شهوة و لا غضب، فلا يكون حركاتها لداع شهواني أو غضبي، فلا يكون غرضها أمراً حسّياً تخيّلياً، فتعيّن أن يكون غرضها أمراً عقلياً، فلا تكون المحرّكات المدركة متخيّلة، فتكون عاقلة.

و ليست المحرّكات العاقلة هي المبادئ القريبة للتحريك، أي: لا تكون المحرّكات العاقلة

مباشـرة للتحريك؛ فإنّ حركات الأفلاك جزئية متجدّدة متقضّـية، و الحركات الجزئية المتجدّدة المتقضّـية منبعثة عن إرادات جزئيـة تابعة لإدراكات جزئية لا تكون للعاقلة المجرّدة عن المواد، بل تكون لقوى جسـمانية فائضـة عن المحرّكات العاقلة المجرّدة على أجرام الأفلاك، شـبيهة بالقوى الجسـمانية الحيوانية الفائضـة عن نفوسـنا على أبداننا. و تسـمىّ تلك القوى الجسـمانية الفائضـة على أجرام الأفلاك نفوسـاً جزئيـة منطبعة في مواد الأفلاك، و تلك المحرّكات العاقلة التي هي جواهر مجرّدة نفوساً مجرّدة مدركة للكليات عاقلة.

و المشهور عند الحكماء أنّ الأفلاك عارية عن الحواس الظاهرة و الباطنة و الشهوة و الغضب؛ إذ المقصـود منها طلب المنافع و دفع المضـار، و هما محالان على الأفلاك؛ لأنهما يختصّـان بالجسـم الـذي ينفعـل و يتغيّر من حـال ملائمـة إلى حـال غير ملائمـة، و قد عرفت أنّ الفلكيات لا تنفعل و لا تتغيّر من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة.

[المبحث الرابع: في تجرّد النفوس الناطقة]

قال:

الرابع: في تجرّد النفوس الناطقة، و هو مذهب الحكماء و حجّة الإسلام منّا. و يدلّ عليه العقل و النقل.

أمّا العقل فمن وجوه:

الأوّل: أنّ العلم بالله تعالى و بسائر البسائط لا ينقسم، و إلّا فجزؤه إن كان علماً به كان الجزء[1] مساوياً لكلّه، و هو محال، و إن لم يكن، فالمجموع إن لم يستلزم زائداً فكذلك، و إن استلزم فيعود الكلام إليه و يتسلسل، فمحلّه غير منقسم، و كلّ[2] جسم و جسماني منقسم، فمحلّ العلوم ليس بجسم و لا جسماني.

و نوقض بالنقطة و الوحدة و انقسام الجسم إلى ما يساويه في الجسميّة.

أقول:

المبحث الرابع: في تجرّد النفوس الناطقة، و هو مذهب الحكماء و حجّة الإسلام الغزالي[3] من أصحابنا. و يدلّ على تجرّد النفوس- أي: على أنّها ليست بجسم و لا جسمانية- العقل و النقل. أمّا العقل فمن وجوه:

[الدليل الأوّل على تجرّد النفس الناطقة]

الأوّل: أنّ العلم بالله تعالى و بسائر البسائط كالنقطة و الوحدة و البسائط التي يتألّف عنها المركّبات لا ينقسم؛ لأنّه لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم بالبسيط إن كان علماً بذلك البسيط كان الجزء

---

١. أ: - الجزء.

٢. د: فكلّ.

٣. هو: أبو حامد، حجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٤٥٠- ٥٠٥ق)، فيلسوف، متصوف. تفقّه ببلده ثمّ تحوّل إلى نيسابور و لازم الجويني، و مهر في الفقه و الكلام، فشرع في التصنيف و التدريس في نظامية بغداد ثمّ في نظامية نيسابور، له نحو مائتي مصنف. مولده و وفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان). نسبته إلى صناعة الغزل- عند من يقوله بتشديد الزاى- أو إلى غزالة- من قرى طوس- لمن قال بالتخفيف. راجع عنه: الأعلام ٧: ٢٢- ٢٣؛ البداية و النهاية ١٢: ١٧٣- ١٧٤؛ شذرات الذهب ٦: ١٨- ٢٢؛ المنتظم ١٧: ١٢٤- ١٢٧.

مساوياً لكلّه و كان العلم الواحد علمين، و هو محال. و إن لم يكن جزء العلم بالبسيط علماً به فمجموع أجزاء العلم التي ليست بعلم به إن لم يستلزم أمراً زائداً على الأجزاء فكذلك، أي: يكون محالاً؛ لأنّه يلزم أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علماً به، هذا خلف.

و إن استلزم مجموع أجزاء العلم التي ليست بعلم به أمراً زائداً علي الأجزاء فذلك الزائد إن كان منقسماً عاد التقسيم فيه؛ بأن يقول: جزء ذلك الزائد إن كان علماً به لزم أن يكون الجزء مساوياً لكلّه و كان العلم الواحد علمين، و إن لم يكن جزء ذلك الزائد علماً به فمجموع أجزاء ذلك الزائد إن لم يستلزم أمراً زائداً على الأجزاء فكذلك[1] محال؛ لأنّه يلزم أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علماً به، هذا خلف.

و إن استلزم أمراً زائداً فينقل الكلام إلى الزائد، و يتسلسل أو ينتهي إلى ما ليس بمنقسم. فثبت أنّ العلم بالبسيط غير منقسم، فمحلّ ذلك العلم غير منقسم، و إلّا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم؛ فإنّ انقسام المحلّ يستلزم انقسام الحالّ، فثبت أنّ محلّ العلم غير منقسم، و كلّ جسم و جسماني منقسم، فمحلّ العلم ليس بجسم و لا جسماني.

و اعترض عليه: بأنّا لا نسلّم أنّ محلّ العلم بالبسيط الذي لا ينقسم إذا كان جسماً أو جسمانياً يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم. قوله: «لأنّ انقسام المحلّ يستلزم انقسام الحالّ»، قلنا: لا نسلّم؛ فإنّه منقوض بالنقطة؛ فإنّ محلّها الخطّ الذي هو منقسم، و لا يلزم من انقسام الخطّ انقسام النقطة الحالّة فيه، و كذلك الوحدة؛ فإنّه لا يلزم من انقسام محلّها انقسامها.

و لئن سلّم أنّه يلزم من انقسام المحلّ انقسام العلم، و لكن لِمَ قلتم إنّه لا يجوز انقسام العلم؟ قوله: «لو انقسم العلم لكان جزؤه إمّا أن يكون علماً بذلك الشيء أو لا يكون»، قلنا: نختار أنّ جزء العلم علم بذلك الشيء.

قوله: «يلزم أن يكون الجزء مساوياً لكلّه»، قلنا: يلزم أن يكون الجزء مساوياً لكلّه في الماهيّة أو في جميع العوارض، و الثاني ممنوع إلّا أن يقيموا الدليل على أنّ جزء العلم إذا كان متعلّقاً بكلّ ما تعلّق به كليّة العلم يستحيل أن يكون مخالفاً له في شيء من العوارض، و لكنّهم ما فعلوا ذلك إلى الآن، و

---

١. ج: فذلک.

الأوّل مسلّم و لا امتناع فيه؛ فإنّ الجسم البسيط كالماء و غيره من البسائط منقسم إلى ما يساويه في الماهيّة.

و لقائل أن يقول: انقسام المحلّ إنّما يوجب انقسام الحالّ إذا كان حلول الحالّ فيه من حيث هو ذلك المحلّ لا من حيث لحوق طبيعة أخرى، و أمّا إذا كان لحوق الحالّ فيه من حيث لحوق طبيعة أخرى كان انقسام المحلّ لا يوجب انقسام الحالّ، و العلم إنّما يحلّ العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق طبيعة أخرى، فيلزم من انقسامه انقسام الحالّ فيه.

و أمّا النقطة فإنّما تحلّ في الخطّ لا من حيث هو خطّ، بل من حيث هو متناه، فلا يوجب انقسام الخطّ انقسام النقطة؛ لأنّ حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات.

و أمّا الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية و ليست بموجودة في الخارج، بل أمر يعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم.

و أمّا أنقسام العلم إلى أجزاء متساوية للعلم، فلا ينافي الفرض. و ذلك؛ لأنّه لا بدّ في العلم المنقسم من جزء[1] غير منقسم بالفعل، و إلّا لكان العلم مركّباً من[2] مقوّمات غير متناهية بالفعل؛ ضرورة حصول المقوّمات عند حصول ما يتقوّم بها بالفعل، و هو محال.

و مع لزوم المحال، فالمطلوب حاصل؛ لأنّ كلّ كثرة- سواء كانت متناهية أو غير متناهية- فيها واحد بالفعل؛ لأنّ الكثرة لا تتحقّق بدون الآحاد، فلا بدّ في أجزاء العلم من واحد بالفعل، و الواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم، فمحله الذي هو عاقل له- أعني النفس الناطقة- لا ينقسم، و إلّا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم؛ لأنّ انقسام المحلّ يوجب انقسام الحالّ.

[الدليل الثاني على تجرّد النفس الناطقة]

قال:

الثاني: العاقل قد يدرك السواد و البياض، فلو كان جسماً أو جسمانياً لزم اجتماع السواد و البياض في جسم واحد.

---

١. ج: من حيث هو.

٢. ج: لكان للعلم.

و منع بأنّ صـورة السواد و البياض العقليين لا تضادّ بينهما. و نوقض بتصوّر هذا السواد و هذا البياض.

أقول:

الوجـه الثاني من الوجوه الدالّة على تجرّد النفس الناطقة: العاقل قد يدرك السـواد و البياض معاً؛ فإنّ العالم بمضـادة السـواد و البياض لا بدّ و أن يكون بعينه عالماً بهما، و لا نعني بالعلم إلّا حصـول صـورة المعلوم في ذاته، فالعالم بمضـادتهما لا بدّ و أن يحصـل فيه ماهيّتهما، فلو كان العاقل الذي هو محلّ العلم بالسـواد و البياض جسـماً أو جسـمانياً لزم اجتماع السـواد و البياض في جسـم واحد، و هو محال؛ لامتناع اجتماع الضدّين.

و منع بأنّ صـورة السـواد و صـورة البياض العقليتين لا تضـادّ بينهما؛ فإنّ التضـاد بين عين السواد و عين البياض، و[1] الصورة العقلية لا تساوي ما له الصورة في اللوازم، بل تخالفه في كثير من اللوازم.

و نوقض أيضـاً هذا الوجه بتصـوّر هذا السـواد و هذا البياض؛ فإنّ المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم أو الجسماني دون النفس، مع عدم التضاد بينهما.

و لقائل أن يقول: إنّ المدرك لهذا السـواد و هذا البياض هو النفس لا الجسـم و لا الجسـماني؛ و إن كانا منتقشَين في الجسم أو الجسماني.

[الدليل الثالث على تجرّد النفس الناطقة]

قال:

الثالث: لو كان العاقل جسـماً أو حالّاً فيه لزم تعقّله دائماً و لا تعقّله دائماً؛ لأنّ الصـورة الحالّة في مادّة ذلك العضو إن كفت في تعقّله لزم تعقّله دائماً، و إن لم تكف امتنع تعقّله دائماً؛ لامتناع اجتماع صورتين متماثلين في مادّة واحدة، و اللازم باطل، فالملزوم[2] مثله.

و هو ضـعيف؛ لأنّ الصـورة العقلية عرض، فلا تماثل الجوهر. و أيضـاً: هي حالّة في القوّة الحالّة في العضو، و الصورة الخارجية حالّة في مادته، و لا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع.

أقول:

---

١. ج: فإنّ.

٢. أ: فالمقدّم.

الوجه الثالث: لو كان العاقل جسماً مثل قلب أو دماغ أو غيرهما، أو حالّاً في جسم؛ بأن يكون قوّة جسمانية حالّة في عضو مثل قلب أو دماغ أو غيرهما، لزم تعقّل العاقل للعضو المذكور دائماً أو لزم لا تعقّله دائماً، و اللازم باطل؛ لأنّ تعقّل العاقل لذلك العضو منقطع، أي:[1] في بعض الأوقات.

بيان الملازمة: أنّ تعقّل العاقل لذلك العضو إنّما يكون بمقارنة صورته له، فلا يخلو إمّا أن تكون الصورة الحالّة في مادّة ذلك العضو كافية في تعقّله أو لا، فإن كانت كافية لزم تعقّله دائماً؛ لأنّ صورة ذلك العضو دائماً مقارنة له، و الفرض أنّها كافية في تعقّله له.

و إن لم تكن كافية في تعقّله له امتنع تعقّله له دائماً؛ لأنّه إذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية في تعقّله له[2] كان تعقّله له بحصول صورة أخرى مماثلة لصورة ذلك العضو، لكن حصول صورة أخرى مماثلة لها محال؛ لأنّه لو حصل صورة أخرى للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحلّ العاقل؛ لأنّ مقارن العاقل مقارن لمحلّه، لكن يمتنع أن يقارن المحلّ صورة أخرى مماثلة لصورته؛ لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادّة واحدة.

قال المصنّف: و هذا الوجه ضعيف؛ لأنّا لا نسلّم أنّه إذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية في التعقّل يلزم أن يكون التعقّل بصورة أخرى مماثلة لصورة ذلك العضو، و إنّما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهيّة، و هو ممنوع؛ فإنّ الصورة المعقولة عرض غير محسوس حالّ في محلّ غير محسوس، و صورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس، فلا يماثل العرض الجوهر.

و أيضاً: الصورة المعقولة حالّة في القوّة العاقلة الحالّة في العضو، و الصورة الخارجية حالّة في مادّة ذلك العضو، و لا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع.

و لقائل أن يقول: ماهيّة الشيء عبارة عمّا حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجة عنه، و لا شكّ أنّ الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهيّة الشيء، بل عينها؛ فإنّها باعتبار تجرّد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية و تجرّد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها، و باعتبار مقارنة

---

١. أ: – أي.

٢. ج: + و.

الصورة المعقولة للواحق الذهنية و الصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية لها في تمام الماهيّة؛ و إن اختلفتا في العوارض؛ فإنّ الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهيّة، و الصورة المعقولة باعتبار أنّها صورة يعقل بها الشيء لا تكون عرضاً، و أنّ الصورة الحالّة في العاقلة يجب أن تكون حالّة في محلّها إذا كانت العاقلة جسمانية. و ذلك؛ لأنّه إذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحلّ؛ لأنّ كلّ فاعل جسماني إنّما يكون فاعلاً بمشاركة الجسم، فلو لم تحلّ الصورة الحالّة في العاقلة في محلّها لما كان فعلها[1] بمشاركة المحلّ، فلا تكون جسمانية، هذا خلف.

[الدليل الرابع على تجرّد النفس الناطقة]

قال:

الرابع: القوّة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية؛ لأنّها تقدر على إدراك الأعداد و الأشكال التي لا نهاية لها، و لا شيء من القوى الجسمانية كذلك؛ لما سنذكره في باب الحشر.

و اعترض: بأنّ عدم تناهي المعقولات إن عنيتم به أنّ العاقلة لا تنتهي إلى معقول إلّا و هي تقوى على تعقّل معقول آخر، فالقوّة الخيالية كذلك، و إن عنيتم به أنّها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة، فهو ممنوع.

أقول:

الوجه الرابع: القوّة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية؛ لأنّ القوّة العاقلة تقدر على إدراك الأعداد و الأشكال التي لا نهاية لها، و لا شيء من القوى الجسمانية كذلك- أي: القوى الجسمانية لا تقدر على إدراك ما لا نهاية له- لما سنذكره في باب الحشر أنّ القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية.

و اعترض عليه: بأنّا لا نسلّم أنّ القوّة العاقلة تقدر على الفعل أصلاً، فضلاً عن أن يقال إنّها تقوى على أفعال غير متناهية؛ لأنّ التعقّل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية و هذا انفعال لا فعل، و الانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات[2]، كما في النفوس الفلكية المنطبعة و هيولى الأجسام العنصرية.

---

١. ج: تعقّلها.

٢. ج: الجسمانية.

و لئن سلّمنا قوّتها على الفعل، لكن ما الذي تعنون بقولكم: «القوّة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية»؟ إن عنيتم بـه أنّ العاقلة لا تنتهي إلى معقول إلّا و هي تقوى على تعقّل معقول آخر، فالقوى الجسمانية أيضاً كذلك؛ فإنّ القوّة الخيالية لا تنتهي في تصوّر الأشكال إلى حدّ إلّا و هي تقوى على تصوّر أشكال أخر بعد ذلك، و إن عنيتم به أنّ القوّة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة، فهو ممنوع؛ فإنّا نجد من أنفسنا أنّه يصعب علينا توجّه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة.

[الدليل الخامس على تجرّد النفس الناطقة]

قال:

الخامس: الإدراكات الكليّة إن حلّت في جسم لاختصّت بمقدار و شكل و وضع تبعاً لمحلّها، فلا تكون صوراً مجرّدة كلّية.

و اعترض عليه: بأنّ كليّة الصورة انطباقها على كلّ واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيّتها مجرّدة عن لواحقها الخارجية، و تجرّدها عراؤها عن العوارض الخارجية، و لا يقدح في ذلك شيء ممّا عرض لها بسبب المحلّ، و إلّا لاشترك الإلزام؛ بأن نقول: الإدراك الكلّي أيضاً حالّ في نفس جزئية، و لا يلزم من جزئية المحلّ جزئية الحالّ.

أقول:

الوجه الخامس: الإدراكات الكليّة إن حلّت في جسم اختصّت بمقدار و شكل و وضع و أين تبعاً لمحلّها، و اللازم باطل، فالملزوم مثله. أمّا الملازمة؛ فلأنّ كلّ جسم مختصّ بمقدار معيّن و شكل معيّن و وضع معيّن و أين معيّن، فالإدراكات الكليّة إذا حلّت في الجسم اختصّت بذلك المقدار و الشكل و الوضع و الأين؛ لأنّ اختصاص المحلّ بالمقدار المعيّن و الشكل المعيّن و الوضع المعيّن و الأين المعيّن يوجب اختصاص الحالّ فيه بها.

و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ كلّ ما هو مختصّ بمقدار معيّن و شكل معيّن و وضع معيّن و أين معيّن لا يكون ملائماً لما ليس كذلك، فلا يكون مشتركاً بين كثيرين، فلا يكون صوراً مجرّدة كليّة.

و اعترض على هذا الوجه بأنّ كليّة الصورة انطباقها على كلّ واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيّتها مجرّدة عن لواحقها الخارجية، و تجرّدُ ماهيّتها عراؤها عن العوارض الخارجية، و لا يقدح في كلّيتها شيء ممّا عرض بسبب المحلّ من المقدار و الشكل و الوضع؛ فإنّها منطبقة على الأشخاص إذا

أخذت مجرّدة؛ لأنّه لو قدح في كلّيتها ما عرض بسبب المحلّ لاشترك الإلزام؛ بأنّ نقول: الإدراك الكلّي أيضاً حالّ في نفس جزئية، فيكون جزئياً؛ لأنّ الحالّ في الجزئي جزئي، فثبت أنّ ما عرض للكلي بسبب المحلّ لا يقدح في كلّيّته، و لا يلزم من جزئية المحلّ جزئية الحالّ.

[مادلّ من النقل على تجرّد النفس الناطقة]

قال:

و أمّا النقل فمن وجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ١٦٩)، و لا شكّ أنّ البدن ميّت، فالحيّ شيء آخر مغاير له، و هو النفس.

الثاني: قوله تعالى: ﴿النّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها﴾ (غافر: ٤٦)، و المعروض عليها ليس البدن الميّت؛ فإنّ تعذيب الجماد محال.

الثالث: قوله تعالى: ﴿يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ (الفجر: ٢٧- ٢٨)، و البدن الميّت غير راجع و لا مخاطب، فالنفس غير البدن.

الرابع: أنّه تعالى لمّا بيّن كيفية تكوين البدن و ذكر ما يعتوره من الأطوار قال: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، و عنى به الروح، فدلّ ذلك على أنّ الروح غير البدن.

الخامس: قوله عليه السلام: «إذا حمل الميّت على نعشه ترفرف روحه فوق نعشه، و يقول: يا أهلي و يا ولدي! لا تلعبنّ بكم الدنيا كما لعبت بي؛ جمعتُ المال مِن حلّه و من غير حلّه، ثمّ تركتُه لغيري، و التّبعة علَيّ، فاحذروا مثل ما حلّ بي»[١]، فالمترفرف[٢] غير المترفرف[٣] فوقه.

و اعلم: أنّ هذه النصوص تدلّ على المغايرة بينهما[٤] لا على تجرّدها.

و اختلف المنكرون لها، فقال ابن الراوندي[٥] إنّها جزء لا يتجزّى في القلب. و قال النظام

---

١. التفسير الكبير ٢١: ٣٩٥؛ بحار الأنوار ٦: ١٦١.

٢. أ: فالمرفرف.

٣. أ: المرفرف.

٤. س: بينها و بين البدن.

٥. هو: أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين الراوندي (ت ٢٩٨ق) أو ابن الراوندي، فيلسوف و متكلّم، نسبته إلى راوند من أعمال مدينة كاشان، سكن بغداد و اشتهرت بها مجالسه، قال ابن خلّكان: «له مجالس و مناظرات مع جماعة من علماء الكلام و قد انفرد بمذاهب نقلوها

إنّها أجسـام لطيفه سارية في البدن. و قيل: قوّة في الدماغ. و قيل: في القلب. و قيل: ثلاث قوى إحـداها في الدماغ، و هي النفس الناطقة الحكميّة، و الثانية في القلب و هي النفس الغضـبية و تسـمىّ حيوانيـة، و الثـالثة في الكبد و هي النفس النباتية و الشـهوانية. و قيل: الأخلاط. و قيل: المزاج.

أقول:

لمّـا فرغ ممّـا يدلّ على تجرّد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدلّ على تجرّدها من النقل، فذكر من القرآن أربع آيات، و من السنة حديثاً.

و «ترفرف» مِن: رفرف الطائر، إذا حرّك جناحيه حول الشيء، يريد أن يقع عليه.

و لا شـكّ أنّ هذه الآيات و الحديث دالّة على أنّ النفس مغايرة للبدن، و لا يدلّ على تجرّدها، و هي غنيّة عن الشرح.

و اختلف المنكرون لتجرّد النفس؛ فقال ابن الراوندي: إنّها جزء لا يتجزّى في القلب. و قال النظّام: إنّها أجسام لطيفة سارية في البدن باقية من أوّل العمر إلى آخره لا تنحلّ[١] و لا تفسد، فما دامت سارية في البدن فهو حيّ، و إذا فارقت فهو ميّت.

و قيـل: هي قوّة في الـدماغ مبدأ للحسّ و الحركة. و قيل: هي قوّة في القلب مبدأ للحياة في البدن. و قيـل: النفس ثلاث قوى؛ إحـداهـا في الـدمـاغ و هي النفس الناطقة الحكميّة[٢]؛ لكونها مبدأ العلوم و الحِكَم، و الثانية في القلب و هي النفس الغضـبية التي هي مبدأ الغضـب و الخوف و الفرح و الحزن و

عنه في كتبهم». و يقال: كان في غاية الذكاء و الفطنة، و كان معتزليّاً في بداية أمره، ثمّ انقلب عليهم، و قد اتّهمه جماعة من أصحاب السير و التراجم و وصفوه بأنّه «الفيلسوف المجاهر بالإلحاد» و «أحد مشاهير الزنادقة» و «المشهور بالإلحاد» و «أنّه معتمد الملاحدة و الزندقة» و «أنّه أحد الكفرة و لا يحسب من الكرام البررة» و غيرها من النعوت و الصفات المذمومة. و الظاهر أنّه كان غالياً في اعتزاله، مجاهراً بآرائه المطابقة أو الموافقة لأدلّته العقليّة الفلسفيّة المخالفة لمذهب الأشاعرة و أهل الحديث و الحشوية، فناصبوه العداء و اتّهموه بكلّ رذيلة و موبقة و نسبوا إليه كلّ كفر و زندقة. و نقل عن الجبّائي أنّه وضع كتاباً في قدم العالم و نفي الصانع و تصحيح مذهب الدهر و الردّ على مذهب أهل التوحيد، و كتاباً في الطعن على النبي صلّى الله عليه و آله تناقل مترجموه أنّ له نحو ١١٤ كتاباً، و في المؤرّخين من يجزم بأنّه عاش ٣٦ سنة، و من فرق المعتزلة «الراوندية» نسبة إليه، مات برحبة ابن مالك بين الرقّة و بغداد، و قيل: صلبه أحد السلاطين ببغداد. راجع عنه: الأعلام ١: ٢٦٧؛ البداية و النهاية ١٠: ٣٤٦- ٣٤٧؛ تاريخ الإسلام ٢٢: ٨٤- ٨٧.

١. د: لا تتحلل.

٢. هامش أ و ب: أي: الحاكمة.

غيرهـا، و الثـالثـة في الكبـد و هي النفس النبـاتيـة التي هي مبـدأ التغـذّي و النموّ و التوليد، و ســمّاها المصنّف بالشهوانية؛ لأنّها مبدأ لجذب الملائم.

و قيل: النفس هي الأخلاط الأربعة: الصـفراء و الدم و البلغم و السـوداء. و قيل: النفس هي المزاج و اعتدال الأخلاط. و قيل: هي تشكّل البدن و تخطيطه و تأليف أجزائه. و قيل: هي الحياة.

[المبحث الخامس: في حدوث النفس]

قال:

الخامس[1]: في حدوث النفس. الملّيون لمّا بيّنوا[2] أنّ ما سوى[3] الواحد الواجب لذاته[4] محدث، اتّفقوا على حدوثها؛ إلّا أنّ قوماً جوّزوا حدوثها قبل حدوث البدن؛ لما روي في الأخبار أنّ الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، و منعه الآخرون[5]؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤).

و خالف أرسطاطاليس[6] مَن قبله و شرط حدوثها بحدوث البدن، و احتجّ بأنّ النفوس متّحدة بالنوع، و إلّا لكانت مركّبة؛ لاشتراكها في كونها نفساً، فكانت جسماً؛ لأنّ كلّ مركّب جسم، فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة؛ لأنّ تعدّد أفراد النوع بالمادّة، و مادتها البدن، فلا تتعدّد قبله، ثمّ إذا تعلّقت إن بقيت واحدة لزم أن يعلم كلّ أحد[7] ما علمه الآخر، و إن لم تبق كانت منقسمة، و المجرّد لا ينقسم.

فقيل[8] عليه: المفهوم من كونه نفساً كونه مدبّراً، وهو عرضي لا يلزم التركيب من الشركة فيه. و إن سلّم؛ فلا نسلّم أنّ كلّ مركّب جسم، كيف و المجرّدات بأسرها متشاركة في الجوهر و متخالفة بالنوع. و إن سلّم الاتّحاد بالنوع، فلِمَ لا يجوز أن يتعدّد قبل هذه الأبدان بتعدّد أبدان أخر؟ و عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبنيّ[9] على حدوث النفس، و هي أنّ البدن إذا استكمل فاض عليه نفس لعموم الفيض و وجود الشرط، فلا يتّصل به أخرى؛ لأنّ كلّ واحد يجد ذاته واحداً لا اثنين، فإثبات الحدوث به دور.

---

١. أ: + المبحث الخامس.

٢. د: أثبتوا.

٣. أ: + الله تعالى الذي هو.

٤. د: + فهو.

٥. أ: آخرون.

٦. د: أرسطو.

٧. أ، س: واحد.

٨. أ، س: و قيل.

٩. س: مبنيّة.

أقول:

المبحث الخامس: في حدوث النفس. الملّيون لمّا بيّنوا أنّ ما سوى الله تعالى- الذي هو الواحد الواجب لذاته- محدث اتّفقوا على حدوث النفس؛ فإنّ النفس من ما سوى الله تعالى. إلّا أنّ قوماً من الملّيين جوّزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن؛ لما روي في الأخبار أنّ الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام.[1]

و منع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤)؛ فإنّه تعالى لمّا بيّن أطوار خلق الإنسان حيث قال: ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً، قال: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٢- ١٤)، أراد- بقوله: «خلقاً آخر»- الروح، و لفظة «ثمّ» تفيد التراخي، فدلّت الآية على أنّ إنشاء الروح و خلقه بعد تكوين البدن.

و خالف أرسطاطاليس مَن كان قبله من الحكماء مثل أفلاطون[2]؛ فإنّ أفلاطون و مَن قبله قالوا بقدم النفس، و قال أرسطاطاليس النفس حادثة، و شرطُ حدوثِها حدوثُ البدن.

و احتجّ أرسطاطاليس بأنّ النفس الناطقة الإنسانية متّحدة بالنوع؛ لأنّها لو لم تكن متّحدة بالنوع لكانت مركّبة، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ النفوس الناطقة الإنسانية متشاركة في كونها نفساً بشرية، فلو اختلفت بالماهيّة لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فكانت مركّبة.

و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ النفس لو كانت مركّبة لكانت جسماً، و اللازم باطل؛ لما ثبت أنّ النفس

---

١. معاني الأخبار: ١٠٨.

٢. هو: أفلاطون بن أرسطون بن أرطوقيس الإلهي، آخر المتقدمين الأوائل، معروف بالتوحيد و الحكمة، ولد في زمان أردشير الأوّل في أثينا، أو في (إيجين) في سنة ٤٢٨ قبل المسيح عليه السلام. أخذ العلم عن فيثاغورس، و شارك مع سقراط في الأخذ عنه، و تتلمذ لسقراط و طيماوس. و لما اعتلّ سقراط و مات مسموما قام مقامه؛ و جلس على كرسيه. و هو أحد المشّائين المشهورين، و معنى المشّائين أنه كان من رأيه الرياضة للبدن بالسعي المعتدل؛ لتحليل الفضول، و مدارسة في تلك الحال. و قيل: كان يعلم تلاميذه و هو ماش و لهذا سموا المشائين. و لأفلاطون آراء و مذاهب أخذها عنه أرسطاطاليس، و خالفه في بعضها: مثل حدوث العالم و غيره. و من أشهر تلاميذه: المعلم الأول (أرسطو). و له ما يقرب من خمسة و عشرين مؤلفا: من أشهرها: الجمهورية، و السياسة، و محاوراته و توفي سنة ٣٢٧ قبل الميلاد. راجع عنه: تاريخ الحكماء ١٤٥- ١٦٠؛ أبجد العلوم: ٢٩٦ و ٣٨١؛ عيون الانباء فى طبقات الاطباء: ٧٩- ٨٥

مجرّدة، فثبت أنّ النفس متّحدة بالنوع، فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة؛ لأنّ تعدّد أفراد النوع بالمادّة، و مادّة النفس البدن، فيمتنع تعدّد النفس قبل البدن، فثبت أنّ النفس إذا كانت قبل البدن كانت متّحدة بالنوع[1].

ثمّ إذا تعلّقت النفس بالبدن إن بقيت واحدة لزم أن يعلم كلّ واحد ما علمه الآخر، هذا خلف، و إن لم تبق النفس واحدة بعد التعلّق بالبدن كانت منقسمة، و اللازم باطل؛ لأنّ النفس مجرّدة، و المجرّد لا ينقسم؛ لأنّ قبول القسمة من مقتضيات المادّة.

و قيل على هذا الدليل: بأنّ المدلول من كون النفس نفساً بشرية كونها مدبّرة للبدن البشري، و كونها مدبّرة من عوارضها، و لا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرضي التركيب في ماهيّتها؛ لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهيّة مع اشتراكها في العوارض.

و إن سلّم أنّه يلزم أن تكون النفس مركّبة؛ فلا نسلّم أنّ كلّ مركّب جسم؛ فإنّ مذهبكم أنّ كلّ جسم مركّب، و هو موجبة كليّة، و الموجبة الكليّة لا تنعكس كنفسها. و كيف يكون كلّ مركّب جسماً و المجرّدات بأسرها متشاركة في الجوهرية، و الجوهر جنس لها و متخالفة بالنوع، فيكون تميّز بعضها عن البعض بفصل، فتكون المجرّدات مركّبة من الجنس و الفصل عندهم.

و إن سلّم اتّحاد النفوس الناطقة الإنسانية بالنوع، فلِمَ لا يجوز أن تتعدّد النفوس قبل هذه الأبدان بتعدّد أبدان أخر كانت متعلّقة بها، فانتقلت منها إلى هذه على سبيل التناسخ.

قوله: «و عمدتكم الوثقى»، إشارة إلى جواب دخل. تقرير الدخل: أنّه لا يجوز أن يتعدّد النفوس قبل هذه الأبدان؛ لأنّه لو تعدّد النفوس قبل الأبدان يلزم التناسخ، و هو باطل.

تقرير الجواب: أنّ عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبنيّ على حدوث النفس. و ذلك؛ لأنّ عمدتكم في بطلان التناسخ أنّ البدن إذا استكمل فاض عليه من المبدأ نفس لعموم الفيض و وجود الشرط؛ فإنّ استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدأ، و إذا فاض من المبدأ نفس عند استكمال البدن، فلا يتّصل به نفس أخرى على سبيل التناسخ، و إلّا يلزم أن يكون لبدن واحد نفسان، و هو باطل؛ لأنّ كلّ واحد يجد ذاته واحداً لا اثنين، فيمتنع التناسخ، فثبت أنّ بطلان التناسخ مبنيّ

---

١. أ، ج: – بالنوع.

على حدوث النفس، فإثبات حدوث النفس بإبطال التناسخ دور.

و لقائل أن يقول: إذا كانت النفوس متّحدة بالنوع امتنع تعدّدها و تكثّرها قبل البدن. و ذلك؛ لأنّها إذا كانت مختلفة كثيرة لا تكون متّحدة بالنوع؛ لأنّها لو كانت متّحدة بالنوع امتنع تعلّقها بالأمور المختلفة كالمواد، و امتنع تعلّق الأمور المختلفة بها و هي متساوية في ذواتها من غير أولوية و ترجّح في البعض دون البعض، لكن لا يمتنع تعلّقها بالأمور المختلفة، فلا تكون متّحدة بالنوع، فثبت أنّه لو كانت النفوس قبل الأبدان متكثّرة لا تكون متّحدة بالنوع، و اللازم باطل؛ لأنّ الفرض أنّها متّحدة بالنوع، فالملزوم مثله.

[المبحث السادس: في كيفية تعلّق النفس بالبدن و تصرّفها فيه]

قال:

السـادس: في كيفية تعلّق النفس بالبدن و تصـرّفها فيه. قال[1] الحكماء: النفس غير حالّة و لا مجاورة للبدن، لكنّها متعلّقة به تعلّق العاشـق بالمعشـوق. و سـبب تعلّقها توقّف كمالاتها و لذّاتها الحسّـيتين و العقليتين عليـه، و هي تتعلّق أوّلاً بـالروح المنبعـث عن القلب المتكوّن من ألطف أجزاء الأغذية، فتفيض من النفس الناطقة عليه قوّة تسـري بسـريانه إلى أجزاء البدن و أعماقه، فتثير في كلّ عضو قوى تليق به، و يكمل بها نفعه بإذن الحكيم العليم.

و هي بأسـرها تنقسم إلى مدركة و محرّكة، و المدركة إلى ظاهرة و باطنة، أمّا الظاهرة فهي المشـاعر الخمس؛ الأوّل: البصر. و إدراكه بانعكاس صورة من المرئي إلى الحدقة، و انطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سـطح المرئي، و لذلك يرى القريب أعظم من البعيد.

و قيل: باتّصـال شـعاع مخروط يخرج منها إلى المرئي. و منع بأنّه لو كان كذلك لتشـوّش الإبصار بهبوب الرياح، فلا ترى المقابل و ترى غيره .

أقول:

المبحـث السـادس: في كيفيـة تعلّق النفس بـالبدن و كيفية تدبيرها و تصـرّفها فيه. قال الحكماء: النفس غير حـالّـة في البـدن و لا مجـاورة لـه؛ لأنّها جوهر مجرّد، فلا يكون تعلّقها بالبدن تعلّق حلول كتعلّق الصـورة بالمادّة و العرض بالموضـوع كتعلّق السـواد بالجسـم، و لا تعلّق مجاور كتعلّق الإنسان بداره و ثوبه الذي يرافقه تارة و يفارقه أخرى، لكنّها متعلّقة بالبدن تعلّق العاشـق بالمعشـوق، عشـقاً لا يتمكّن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة.

و سـبب تعلّق النفس بالبدن توقّف كمالاتها و لذّاتها الحسّـيتين و العقليتين عليه؛ فإنّ النفس في مبـدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكّنة من تحصـيلها بآلات و قوى بدنية، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨).

---

١. أ: قالت.

و النفس تتعلّق أوّلاً بالروح، و هو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكوّن من ألطف أجزاء الأغذية، فتفيض من النفس الناطقة على الروح قوّة تسري بسريان الروح إلى أجزاء البدن و أعماقه، فتثير بتلك القوّة في كلّ عضو من أعضاء البدن ظاهرة و باطنة قوى تليق بذلك العضو، و يكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه، كلّ ذلك بإرادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض و لا في السماء و لا أصغر من ذلك و لا أكبر، الحكيم الذي أتقن كلّ شيء خلقه ثمّ هدى.

و تلك القوى بأسرها تنقسم إلى مدركة و إلى محرّكة. و تنقسم القوى المدركة إلى مدركة ظاهرة و إلى مدركة باطنة، أمّا المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس: البصر و السمع و الشمّ و الذوق و اللمس.

[القوى المدركة الظاهرة]

الأوّل: البصر، و هو قوّة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان و تتأدّيان إلى العينين بعد تلاقيهما، يدرك بها الأضواء و الألوان أوّلاً و بالذات، و بتوسّطها سائر المبصرات، كالشكل و المقدار و الحركة و الحسن و القبح.

و إدراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من المرئي إلى الحدقة، و انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة، يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض[1] قاعدته- أي: قاعدة المخروط- سطح المرئي، و زاويته عند الحدقة.

و لأجل أنّ إدراك البصر بانعكاس صورة المرئي إلى الحدقة و انطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي، يرى القريب أعظم من البعيد؛ فإنّه إذا كان المرئي أقرب إلى البصر تكون تلك الزاوية أوسع، فيرى المبصر أعظم، و إذا كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق، فيرى المبصر أصغر.

و قيل: إدراك البصر باتّصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة إلى المرئي، و يتخيّل كيفية اتّصال الشعاع بالمرئي بتوهّم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي و رأسه

---

١. ج: معروض.

عنـد الحدقة، و يكون الإبصـار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط، و ليس المراد بخروج الشـعاع من الحدقة الخروج الحقيقي، بل يقال له «خروج»[١] بالمجاز، كما يقال الضـوء يخرج من الشمس.

و منع هذا القول بأنّه لو كان الإبصـار باتّصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة إلى المرئي لتشوّش الإبصار بهبوب الرياح، فلا يرى المقابل و يرى غير المقابل الذي اتّصل به الشعاع.

و لقـائـل أن يقول: يتشـوّش الإبصـار بهبوب الرياح، و لكن لا يلزم من هذا عدم رؤية المقابل و رؤية غيره؛ فإنّ الهواء المتكيّف بهبوب الرياح لا بدّ و أن يجيء في موضـعه هواء آخر يتكيّف بذلك الشعاع؛ لامتناع الخلأ، فلا يرى غير المقابل، بل يرى المقابل بعينه[٢].

قال:

الثاني: السـمع. و سـبب إدراكه وصول الهواء المتموّج إلى الصماخ، و هو قوّة مستودعة في مقعّره.

أقول:

الثاني من المشـاعر الخمسـة الظاهرة السـمع، و سبب إدراكه وصول الهواء المتموّج المنضغط من قارع و مقروع مقاوم له، و السمع قوّة مستودعة في العصب المفروش في مقعّر الصماخ.

قال:

الثالث: الشـمّ، و هو قوّة[٣] في الزائدتين هما[٤] في مقدّم الدماغ، و يدرك الروائح بوصـول الهواء المتكيّف بها إليه.

و قيل: بوصـول الهواء المختلط بجزء يتحلّل من ذي الرائحة. و مُنع بأنّ القدر اليسـير من المسك لا يتحلّل منه على الدوام ما ينتشر إلى مواضع يصل إليها الرائحة.

أقول:

الثالث من المشـاعر الخمسـة الظاهرة الشمّ، و هو قوّة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدّم الدماغ

---

١. ج: الخروج.

٢. أ: – و لكن لا يلزم من هذا عدم رؤية المقابل و رؤية غيره؛ فإنّ الهواء المتكيّف بهبوب الرياح لا بدّ و أن يجيء في موضعه هواء آخر يتكيّف بذلك الشعاع؛ لامتناع الخلأ، فلا يرى غير المقابل، بل يرى المقابل بعينه.

٣. أ، س: – قوّة.

٤. س: همّا.

الشبيهتين بحلمتَي الثدي، و تدرك الروائح بوصول الهواء المتكيّف بالرائحة المتّصل من ذي[1] الرائحة إلى الخيشوم.

و قيل: تدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط بجزء تحلّل من ذي الرائحة. و مُنع بأنّ القدر اليسير من المسك استحال أن يتحلّل منه على الدوام ما ينتشر إلى مواضع يصل إليها الرائحة.

قال:

الرابع: الذوق، و هو قوّة منبثّة[2] في العصب المفروش على جرم اللسان، و إدراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق و وصوله إلى العصب.

أقول:

الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق، و هو قوّة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللسان، و إدراكه الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسمّاة بالملعبة بالمذوق و وصوله إلى العصب.

و يشترط خلوّ الرطوبة عن مثل طعم المذوق أو ضدّه، و بالجملة ينبغي أن تكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها ليخالط ما يرد على جرم اللسان من المذوقات و يؤدّي طعمه، فيحصل الإحساس به.

قال:

الخامس: اللمس، و هو قوّة منبثّة[3] في جميع جلد البدن، و إدراكه بالمماسّة و الاتّصال بالملموس.

أقول:

الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس، و هو قوّة منبثّة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الملاسة و الخشونة و الخفّة و الثقل، و غيرها من الملموسات كالصلابة و اللين و اللزوجة. و إدراك اللمس بالمماسة و الاتّصال بالملموس، و لا يشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي تكون هذه القوّة فيه؛ فإنّ الإدراك لا يقع إلّا عن انفعال الشيء، و الشيء لا ينفعل عن شِبهه.

---

١. أ: ذوي.

٢. أ، س: و هو منبثّ.

٣. أ، س: و هو منبثّ.

و في تعـدّد قوّة اللمس و وحـدتها نظر؛ فإنّه يحتمل أن تكون قوى كثيرة كلّ قوّة منها يدرك بها ضدّان من هذه الكيفيات، و يحتمل أن تكون قوّة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك.

[القوى المدركة الباطنة]

قال:

و أمّا الباطنة فخمس؛ الأوّل: الحسّ المشترك، و هو قوّة تدرك صور المحسوسات بأسرها؛ فإنّا نحكم على هذا بأنّه أبيض طيب الرائحة حلو، و الحاكم لا محالة يحضره المحكوم به و عليه، فلا بدّ من قوّة تدركها جميعاً، و محلّها مقدّم البطن الأوّل من الدماغ.

أقول:

لمّا فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة، و هي أيضاً خمس؛ لأنّها إمّا مدركة و إمّا مُعينة على الإدراك[1]، و المدركة إمّا مدركة للصـور و هي ما يمكن أن يدرك بـالحواس الظـاهرة، و إمّا مدركة للمعاني و هي ما لا يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة. و المعينة إمّا معينـة بالحفظ أو التصـرّف. و المعينة بالحفظ إمّا معينة لمدركة الصـور و إمّا معينة لمدركة المعاني، فهذه خمس قوى.

الأولى: الحسّ المشـترك، و هي قوّة تدرك صـور المحسـوسات- و هي خيالات المحسوسات الظاهرة و أشباحها- بالتأدية إليها.

و الذي يدلّ على وجود هذه القوّة أنّا نحكم على الجسـم الأبيض الطيب الرائحة الحلو بأنّه أبيض طيب الرائحة حلو، و الحاكم لا محالة يحضـره المحكوم به و المحكوم عليه، و لا يكون حصول هذه الأمور في النفس؛ لما علمت أنّ النفس مجرّدة لا يرتسـم فيها صـور المحسـوسـات، و لا ترتسـم في الحسّ الظاهر؛ فإنّ الحسّ الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسـوسـات، فإذن لا بدّ للنفس من قوّة غير الحسّ الظـاهر يـدرك بهـا جميعاً، أي: اللون الجزئي و الرئحة الجزئية و الطعم الجزئي و غيره.

و محلّ الحسّ المشترك مقدّم البطن الأوّل من الدماغ.

---

[1]. ج: + و هي الحافظة و المتصرّفة.

قال:

الثـانية: الخيال، و هي قوّة تحفظ تلك الصــورة[1]؛ فإنّ الإدراك غير الحفظ، و محلّه مؤخّر هذا البطن.

أقول:

الثـانيـة من القوى المدركة الباطنة: الخيال، و هي المعينة للحسّ المشــترك بالحفظ، و هي خزانة الحسّ[2] المشـتـرك، فتجتمع فيها صـور المحسـوسـات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة، فتحفظ تلك الصور.

و الـذي يـدلّ على وجود هـذه القوّة أنّ النفس كما لا تقدر على الحكم بأنّ هذا اللون لصــاحب هـذا الطعم إلّا بقوّة تـدرك بهـا جميعاً، كـذلـك لا تقـدر على ذلـك إلّا بقوّة حافظة للجميع، و إلّا فتنعـدم صــورة كـلّ واحد من الأمرين عند إدراك الآخر و الالتفات إليه. و هذه القوّة مغايرة للحسّ المشــترك؛ لأنّ القبول بقوّة غير القوّة التي بهـا الحفظ؛ لأنّ القبول و الحفظ قد يفترقان، فلو كانا بقوّة واحدة لما افترقا. و إلى هذا أشار بقوله: «فإنّ الإدراك غير الحفظ».

و محلّ الخيال مؤخّر البطن الأوّل من الدماغ.

قال:

الثـالث: الواهمة، و هي قوّة تدرك المعاني الجزئية كصــداقة زيد و عداوة عمرو، و محلّها مقدّم البطن الأخير.

أقول:

القوّة الثـالثة من القوى المدركة الباطنة: الواهمة، و هي قوّة تدرك بها النفس في المحســوســات الجزئية المعاني الجزئية التي ليسـت بمحسـوسـة، كصداقة زيد و عداوة عمرو، و كإدراك الشاة معنى في الـذئـب غير محســوس و هي العـداوة، و إدراك الكبش في النعجـة معنى غير محســوس و هو الصداقة. و هذه المعاني لا تدرك بالحسّ الظاهر. و بهذه القوّة تحكم النفس أحكاماً جزئية.

قال المصنّف: و محلّ الوهم مقدّم البطن الأخير، و قيل: محلّه مؤخّر البطن الأوسط.

قال:

---

١. س: الصور.

٢. ج: للحسّ.

الرابع: الحافظة، و هي قوّة تحفظ ما يدركه الوهم، و محلّها مؤخّر هذا البطن.

أقول:

القوّة الرابعة من القوى المدركة الباطنة: الحافظة، و هي قوّة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها. و هي مغايرة للوهم؛ لما عرفت أنّ القبول بقوّة غير القوّة التي بها الحفظ. و مغايرة للخيال؛ لأنّ الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني.

و محلّ الحافظة البطن الأخير من الدماغ. قال المصنّف: و محلّها مؤخّر البطن الأخير من الدماغ.

قال:

الخامس: المتصرّفة التي تحلّل و تركّب الصور و المعاني، و تسمّى مفكّرة إن استعملها[1] العقل، و متخيّلة إن استعملها[2] الوهم. و محلّها الدودة التي في وسط الدماغ.

و الدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها.

فالمدرك للجزئيات أوّلاً هي هذه، و النفس إنّما تدركها بواسطة تلك القوى و انطباع صورها فيها؛ لأنّا لو تصوّرنا مربّعاً مجنّحاً بمربّعين و تصوّرت النفس به يلزم تغاير محلّ[3] الجناحين و انقسام النفس، و هو محال.

أقول:

القوّة الخامسة من القوى المدركة الباطنة: المتصرّفة، و هي القوّة التي تحلّل الصور و تركّبها و تحلّل المعاني و تركّبها، فتارة تفصل الصورة عن الصورة و المعنى عن المعنى و الصورة عن المعنى، و تارة تركّب الصورة بالصورة و تارة تركّب المعنى بالمعنى و تارة تركّب الصورة بالمعنى.

و القوّة المتصرّفة تسمّى متفكّرة[4] إن استأمرها العقل، و متخيّلة إن استأمرها الوهم دون تصرّف عقلي.

و الذي يدلّ على مغايرتها لسائر القوى أنّ التحليل و التركيب بقوّة غير القوّة التي بها القبول أو الحفظ؛ للافتراق.

---

١. أ: استأمرها.

٢. أ: استأمرها.

٣. أ: – محلّ.

٤. ب، د: مفكّرة.

و محلّ المتصرّفة الدودة التي في وسط الدماغ.

و الدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها بخلل هذه المواضع؛ فإنّ الفساد إذا اختصّ بموضع أورث الآفة في فعل القوّة المختصّة بذلك الموضع.

و هذه القوى الخمس تسمىّ مدركة باطنة- و إن كانت المدركة منها اثنتين فقط[1]- لأنّ الإدراكات الباطنة لا تتمّ إلّا بجميعها، و بالحقيقة المدركة للكلّيات و لهذه الجزئيات النفس، لكن إدراكها للكلّيات بالذات و إدراكها للجزئيات بتوسّط هذه القوى.

و المراد بقولنا: «إنّ النفس تدرك الكلّيات بذاتها» أنّ الصورة الكلّية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي آلاتها.

و المراد بقولنا: «إنّ النفس تدرك الجزئيات بآلاتها» أنّ الصورة المحسوسة و المتخيّلة و المعاني الجزئية الموهومة ترتسم و تنطبع في آلاتها، لكن إدراك النفس إيّاها بواسطة تلك القوى و انطباعها فيها؛ لأنّا لو تصوّرنا مربّعاً مجنّحاً بمربّعين و تصوّرت النفس به لزم تغاير محلّ الجناحين؛ لأنّا نميّز بين الجناحين المختلفين في الوضع المتّفقين في الحقيقة.

و ليس هذا الامتياز في الخارج؛ إذ هو غير مستند إلى الخارج؛ لأنّ الفرض أن لا يكون المربّع موجوداً في الخارج، فهذا الامتياز في الذهن، فلا بدّ أن يرتسم أحد الجناحين في محلّ غير محلّ ارتسم فيه الجناح الآخر، و إلّا لامتنع الامتياز؛ لأنّ امتياز أحدهما عن الآخر لا يكون بالماهيّة و لا بلوازمها؛ لاتّفاق الجناحين فيهما، فلا بدّ و أن يرتسم في جسم أو جسماني حتّى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلّهما، فلا يرتسم في النفس، و إلّا لزم انقسام النفس، و هو محال، فإدراك الجزئي للنفس إنّما يكون بآلات.

و قول المصنّف: «المدرك للجزئيات أوّلاً هي هذه» ينبغي أن يحمل على أنّها ترتسم فيها، و ارتسامها فيها هو إدراك النفس إيّاها، و كثيراً ما يسند الفعل إلى الآلات التي صدر الفعل عن الفاعل بتوسّطها.

---

١. ج: + و هما الحس المشترك و الوهم.

[القوى المحرّكة الاختيارية]

قال:

و أمّا المحرّكة فتنقسم[١] إلى باعثة تحثّ على جلب النفع و تسمىّ بالقوّة الشهوانية، أو على دفع الضارّ[٢] و تسمىّ القوّة الغضبية، و إلى فاعلة تسمىّ[٣] محرّكة تحرّك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب و إرخائها، و هي المبدأ القريب للحركة.

أقول:

لمّا فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحرّكة، و هي تنقسم إلى محرّكة اختيارية و إلى محرّكة طبيعية. أمّا المحرّكة الاختيارية فتنقسم إلى باعثه تحثّ على جلب النفع و تسمىّ القوّة الشهوانية، أو على دفع الضارّ و تسمىّ القوّة الغضبية. و إلى محرّكة تحرّك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب و إرخائها، و هي المبدأ القريب للحركة الاختيارية؛ فإنّ للحركات الاختيارية أربعة مبادئ مترتّبة:

الأوّل: التصوّر الجزئي للشيء الملائم أو المنافر تصوّراً مطابقاً أو غير مطابق. و إنّما ينبغي أن يكون التصوّر جزئياً؛ لأنّ التصوّر الكلّي يكون نسبته إلى جميع الجزئيات على السواء، فلا يقع به جزئي خاص، و إلّا يلزم ترجيح أحد الأمور المتساوية على الباقية. و لا جميع الجزئيات؛ لامتناع حصول الأمور الغير المتناهية.

الثاني: شوق ينبعث عن ذلك التصوّر إمّا نحو جذب؛ إن كان ذلك الشيء لذيذاً أو نافعاً يقينياً أو ظنّياً[٤]، و يسمّى شهوة، و إمّا نحو دفع و غلبة إن كان ذلك الشيء مكروها أو ضارّاً يقيناً أو ظنّاً، و يسمّى غضباً.

الثالث: الإرادة و الكراهة، و هي العزم الذي ينجزم بعد التردّد في الفعل و الترك. و يدلّ على مغايرة الإرادة و الكراهة للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهيه و كارهاً لتناول ما يشتهيه، و

---

١. د: + إلى اختيارية و طبيعية، فالأولى.

٢. د: الضرر.

٣. أ: – فاعلة تسمّى.

٤. أ، ج: يقيناً أو ظنّاً.

عند وجود الإرادة أو الكراهة يترجّح أحد طرفي الفعل أو التّرك اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما.

الرابع: حركة من القوّة المنبثّة في العضلة، و يدلّ على مغايرتها لسائر المبادي كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الأعضاء، و كون القادر على التحريك غير مشتاق و لا عازم.

[القوى الطبيعية]

قال:

و أمّا القوى الطبيعية فهي إمّا لحفظ[١] الشخص أو لحفظ[٢] النوع. و الأولى قسمان؛ الأوّل: الغاذية، و هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلّل. الثاني: النامية، و هي التي تزيد في أقطار البدن على تناسب طبيعي إلى غاية النشؤ.

و الثانية قسمان؛ الأوّل: المولّدة، تفصل جزءاً من الغذاء بعد الهضم ليصير مادّة شخص آخر. الثاني: المصوّرة، و هي التي تحيل تلك المادّة في الرحم و تفيد الصور و القوى.

و تخدم هذه القوى الأربع أربع أخر:

الأوّل: الجاذبة، و هي التي تجلب المحتاج إليه.

الثاني: الهاضمة، و هي التي تصير الغذاء إلى ما يصلح أن يكون جزءاً من المغتذي بالفعل. و لها أربع مراتب؛ الأولى عند المضغ، و الثانية في المعدة، و هو أن يصير الغذاء كماء الكشك الثخين و يسمّى كيلوساً، و الثالثة في الكبد، و هي أن يصير الكيلوس أخلاطاً، و هي الدم و الصفراء و السوداء و البلغم، و الرابعة في الأعضاء.

و الماسكة، و هي التي تمسك المجذوب ريثما، إلى أن تفعل فيه[٣] الهاضمة.

و الدافعة، و هي التي تدفع الفضل و المهيّأ لعضو آخر إليه.

أقول:

لمّا فرغ من بيان القوى المدركة و المحرّكة الاختيارية التي يشارك بها الإنسان الحيوان شرع في القوى الطبيعية التي يشارك بها الحيوان و النبات. و أصولها ثلاثة، اثنتان لأجل حفظ الشخص، و هما

---

١. د: تحفّظ.

٢. د: تحفّظ.

٣. أ: ريثما تفعل. س: ريثما تفعل فيه.

الغاذية و النامية، و واحدة لأجل حفظ النوع، و هي المولّدة للمثل، فهذه القوى الثلاث تسمىّ النباتية.

أمّا الغاذية فهي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلّل، ففعلُ هذه القوّة إحالةُ الغذاء إلى مشابهة المغتذي، و محلّ فعلها هو الغذاء، و غايته إخلاف بدل ما يتحلّل.

و أمّا النامية فهي قوّة توجب زيادة في أقطار بدن المغتذي[1] على تناسب طبيعي محفوظ في أجزاء المغتذي ليتمّ بها[2] النشؤ.

قوله[3]: على تناسب طبيعي، خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم. و قوله: «محفوظ في أجزاء المغتذي في الأقطار الثلاثة» خرج به الزيادات الصناعية؛ فإنّ الصانع إذا زاد في الطول نقص حينئذ من العرض و العمق و بالعكس. و قوله: «ليتمّ به النشؤ» خرج به السمن.

و النامية و الغاذية متشاركتان في الفعل؛ فإنّ كلّاً منهما فعله تحصيل الغذاء و إلصاقه و تشبيهه، فإن كانت هذه الأفعال على قدر ما يتحلّل، فهو الاغتذاء، و إن كانت زائدة، فهو النموّ.

و أمّا المولّدة فقسمان؛ الأوّل: مولّدة تفصل جزءاً من الغذاء بعد الهضم التامّ، و تعدّه مادّة و مبدأ لشخص آخر. الثاني: مصوّرة تحيل تلك المادّة في الرحم، و تفيدها الصور و القوى و الأعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل[4] عنه البذر.

و إنّما احتيج إلى هذه القوى الثلاث؛ لأنّ النفوس إنّما تفيض من مبدئها على الأبدان المركّبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال و بُعدها عنه، و لا بدّ في الأمزجة من أجزاء حارّة بالطبع. و ينبعث من كلّ نفس أيضاً كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها و خادمة لقواها، و هي الحرارة الغريزية.

فالحرارتان تقتضيان تحلّل الرطوبة الموجودة في البدن المركّبة، و تعينهما على ذلك الحرارةُ الغريبة من خارج. فإذن لو لا شيء يصير بدلاً لما يتحلّل منه لفسد المزاج بسرعة و بطل استعداد المركّب لتعلّق النفس به. فحكمة الصانع تعالى اقتضت إحداث قوّة تتّخذ ما يشابه بدنه بالقوّة و تحيله

---

١. أ: المتغذّي.

٢. د: + أمر.

٣. أ: فقوله.

٤. أ: ينفصل.

إلى أن تشبهه بالفعل، فتضيفه إليه لتخلف بدل ما يتحلّل.

و لمّا كانت العناصر متداعية إلى الافتراق، و لم يكن للقوى الجسمانية إجبارها على الالتئام دائماً، و كانت العناية الإلهيّة اقتضت استبقاء الأنواع زماناً يشاء الله تعالى بقائها فيه، و لم يمكن إبقاء شخص أبداً، فقدّر بقاءها بتعاقب الأشخاص؛ إمّا على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع أجزائه؛ لبعده عن الاعتدال و لسعة عرض مزاجه، و إمّا على سبيل التوالد فيما تعذّر ذلك؛ لقربه من الاعتدال و ضيق عرض مزاجه. فخلق الله تعالى النفس ذات قوّة تفصل من المادّة التي تحصّلها الغاذية ما تعدّه مادّة لشخص[1] آخر.

و لمّا كانت المادّة المنفصلة أقلّ من المقدار الواجب لشخص كامل جعل الله النفس ذات قوّة تضيف من المادّة التي تحصّلها الغاذية شيئاً فشيئاً إلى المادّة المفصولة، فيزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتمّ الشخص.

فإذن النفس النباتية النامية إنّما تكون ذات ثلاث قوى، تحفظ بها الشخص إذا كان كاملاً و تكمله إذا كان ناقصاً، و يستبقى النوع بتوليد مثله.

و يخدم القوى الأربع- الغاذية و النامية و المولّدة و المصوّرة- أربع قوى أخر: الجاذبة و الهاضمة و الماسكة و الدافعة.

أمّا الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج إليه، و هي موجودة في جميع الأعضاء؛ أمّا في المعدة؛ فلأنّ الغذاء يتحرّك من الفم إليها، و تلك الحركة غير إرادية؛ لأنّ الغذاء ليس حيواناً[2]، و لا طبيعية[3]؛ لأنّ الغذاء يزدرد[4] عند الانتكاس، فتكون قسرية؛ إمّا بدفع دافع من فوق أو بجذب جاذب من المعدة.

و الأوّل باطل؛ لأنّ الغذاء قد ينجذب[5] إلى المعدة من غير أن تدفعه إليها، فتعيّن الثاني، و لهذا

---

۱. ج: لتشخّص.

۲. ب: بحيوان.

۳. ج: حياة و لا طبيعة.

٤. أ: تزدري.

٥. أ، ج: يجذب.

نجد جذب المريء و المعدة الغذاء من فوق عند شـدّة الحاجة من غير إرادة المغتذي[١]. و لأنّ المعدة تجذب اللذيذ إلى قعرها، و لهذا يخرج الحلو بالقيء بعد غيره؛ و إن تناوله المغتذي[٢] أوّلاً.

و أمّا في الرحم؛ فإنّها إذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها[٣]، يحسّ الإنسان عنها وقت الجماع أنّ إحليله ينجذب إلى داخل.

و أمّا في سائر الأعضاء؛ فلأنّ الأخلاط الأربعة- أي: الصفراء و الدم و البلغم و السوداء- مختلطة في الكبد، و يتميّز كلّ واحد منها، و ينصبّ إلى عضو معيّن، فلو لم يكن وجودها في كلّ عضو لما اختصّ بخلط خاص.

و أمّا الهاضمة؛ فهي التي تغيّر الغذاء إلى حيث يصلح لأن تحيله الغاذية إلى العضو، ففعلُ الهاضمة إحالة الغذاء إلى ما يصلح لأن يصير جزءاً من المغتدي[٤]، و فعل الغاذية إحالته إلى ما يكون جزءاً من المغتذي[٥] بالفعل.

و للهاضمة أربع مراتب؛ الأولى: مبدؤها في الفم، و هو عند المضغ، و لهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما ينضجه المطبوخة، و تمامها في المعدة، و هو أن يصير الغذاء جوهراً شبيها بماء الكشك الثخين، و يسمّى كيلوساً. الثانية: في الكبد، و هو أن يصير بعد الانحدار من المعدة إليه؛ بحيث يحصل من الكيلوس الأخلاط الأربعة: الدم و الصفراء و السوداء و البلغم. الثالثة: في العروق. الرابعة: في الأعضاء، و هو أن يصير بحيث يصلح أن يكون جزءاً من العضو.

و أمّا الماسكة؛ فهي التي تمسك الغذاء المجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة، و فعلُها في المعدة الاحتواء على الغذاء؛ بحيث تماسّه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة و بين الغذاء فرجة. و ليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة؛ فإنّ الغذاء في المعدة إذا كان قليلاً و الماسكة قويّة حصل هذا الاحتواء، فلهذا يجود الهضم حينئذ. و فعلُها في الرحم أن تحتوي على

---

١. ج: المتغذّي.

٢. ج: المتغذّي.

٣. ب: – عنها.

٤. أ: المتغذّي.

٥. أ: المتغذّي.

المني بحيث تمنع[1] النزول، و لو لم تكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه؛ لأنّه ثقيل. و كذا قياس سائر الأعضاء.

و أمّا الدافعة؛ فهي التي[2] تدفع الفضل و المهيّأ لعضو آخر إليه. و الذي يدلّ على وجودها أنّ الإنسان يجد الأمعاء عند التبرّز كأنّها تنتزع لدفع ما فيها إلى أسفل.

و قد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كما للمعدة؛ فإنّ فيها الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة بالنسبة إلى غذاء جميع البدن، و فيها أيضاً هذه القوى بالنسبة إلى ما تغتذي به خاصة.

---

١. ج: تمنع المني عن.

٢. ج: – التي.

[المبحث السابع: في بقاء النفس الناطقة بعد الموت]

قال:

السابع: في بقاء النفس. النفس لا تفني بفناء[1] البدن؛ لما سبق من النصوص و نحوها[2].

احتجّ احكمـاء بأنّ النفس غير مادي، و كلّ ما يقبل العدم فهو مادي، فالنفس لا تقبل العدم، و قد سبق القول في مقدّمتيه تقريراً و اعتراضاً.

ثمّ قالوا: لها بعد البدن سـعادة و شـقاوة؛ لأنّها إن كانت عالمة بالله تعالى و وجوب وجوده و فيضـان جوده و تقدّس ذاته عن النقائص، و كانت نقيّة عن الهيئات البدنية معرضـة عن اللذات الجسـمانية، التذّت بوجدانها نفسـها كاملة شـريفة منخرطة في سـلك المجرّدات المقدّسـة و الملائكة المكرّمة، و إن كانت جاهلة به معتقدة للأباطيل الزائغة تألّمت بإدراك جهلها و اشـتياقها إلى المعارف الحقيقية و يأسـها عن حصـولها خالدة مخلّدة، و تمنّت العود إلى الدنيا و اكتسـاب المعـالم، و إن اكتسـبـت من البـدن هيئات كريهة و أخلاقاً ذميمة عذّبت بميلانها[3] إليها، و تعذر حصـولها لها إلّا بعد مدّة بحسب رسوخها و دوامها فيها حتّى تزول. جعلنا الله من السعداء الأبرار و بعثنا في زمرة الأخيار،[4] و السلام على من اتّبع الهدى[5].

أقول:

المبحـث السـابع: في بقـاء النفس الناطقة بعد الموت. النفس لا تفني بموت البدن، أمّا عندنا؛ فلما سـبق من النصـوص و نحوها. قال[6] الحكماء: النفس الناطقة غير ماديّة، و كلّ ما يقبل العدم فهو مادي، فالنفس الناطقة لا تقبل العدم.

أمّا الصغرى؛ فلما سبق من أنّ النفس الناطقة في ذاتها و كمالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به.

و أمّا الكبرى؛ فلأنّها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل و فاسـدة بالقوّة، و لا شـكّ

---

١. أ، س: بموت.

٢. د: – و نحوها.

٣. د: لميلانها.

٤. أ: + بمنّه و جوده يا أرحم الراحمين.

٥. أ: – و السلام على من اتّبع الهدى.

٦. أ: و قالت. ج: كما قال.

أنّ فعل البقاء غير قوّة الفساد، و إلّا لكان كلّ باق ممكن الفساد و كلّ ممكن الفساد باقياً.

و لا يجوز أن يكون محلّ قوّة الفساد هو محلّ البقاء بالفعل بعينه؛ فإنّ محلّ قوّة الفساد هو القابل للفساد قبولاً يكون بعينه موصوفاً بالفساد[1]، و الباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد، فلا يكون بعينه موصوفاً بالفساد، فيكون محلّ البقاء بالفعل غير محلّ الفساد بالقوّة.

فإذن في النفس أمران مختلفان، فيلزم تركّبها من أمرين؛ أحدهما محلّ الفساد بالقوّة و الآخر الباقي بالفعل، و كلّ من الجزئين جوهر؛ ضرورة كون جزء الجوهر جوهراً، فيلزم تركّبها من الهيولى و الصورة، فلا تكون النفس مجرّدة، هذا خلف.

و اعترض على هذا بأنّ قوّة الفساد هو إمكان العدم، و هو غير ثبوتي، فلا يستدعي محلّاً. و أيضاً: لِمَ لا يجوز أن تكون النفس مركّبة من هيولى و صورة مخالفتين لهيولى الأجسام و صورها، فلا يلزم أن تكون جسماً. و أيضاً: النفس حادثة، فتكون مسبوقة بإمكان الوجود، و الإمكان السابق كما[2] لم يوجب كون النفس مادّيّة كذلك لم يوجب إمكان الفساد أن تكون مادّيّة.

أجيب عن الأوّل: بأنّ هذا الإمكان هو الإمكان الاستعدادي، و هو عرض وجودي يستدعي محلّا ثابتاً.

و أجيب عن الثاني: بأنّ الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الأجسام يجب أن تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما مرّ، و حينئذ لا يخلو إمّا أن تكون ذات وضع أو لا.

و الأوّل محال، و إلّا يلزم أن تكون جسماً و أن تكون ذاتُ وضع جزءاً لما لا وضع له، و كلاهما محالان.

و الثاني لا يخلو إمّا أن تكون موجودة بانفرادها أو لم تكن موجودة بانفرادها. فإن كان الأوّل كانت عاقلة بذاتها لما ستعرف، فكانت هي النفس، و قد فرضناها جزءاً منها، هذا خلف. و مع هذا المطلوب حاصل، و هو بقاء جوهر مجرّد عاقل بعد موت البدن. و إن كان الثاني؛ فإمّا أن يكون للبدن تأثير في إقامتها أو لا.

---

۱. ب: موصوفاً به.

۲. ب: لمّا.

و الأوّل محال، و إلّا لكانت محتاجة في وجودها إلى البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها، و قد ثبت بطلان ذلك.

و الثاني يلزم أن تكون باقية بما هي مستقيدة الوجود منه، و استحالة الجسم أن يكون آلة لها و حافظاً للعلاقة معها بالموت لا يضرّ جوهرها و بقاؤها.

و أجيب عن الثالث: بأنّ كلّ واحد من الإمكان السابق و إمكان الفساد لا يقتضي أن تكون النفس ماديّة، لكنّ البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلّاً لإمكان حدوث النفس، أي: الإمكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبّرة متصرّفة لتصير[1] كاملة، فحدث النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد، فإذا زالت هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعداً لقبول أثر المدبّر، فتنقطع علاقته.

و عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبّر من حيث الذات، بل من حيث هو مدبّر، و لا يلزم من عدم المدبّر من حيث إنّه مدبّر عدمه من حيث الذات، و لا يجوز أن يكون الشيء محلّاً لإمكان عدم المدبّر من حيث الذات؛ لأنّ المدبّر من حيث الذات جوهر مباين للبدن، و لا يجوز أن يكون الشيء محلّاً لإمكان ما هو مباين عنه.

و الحاصل أنّ البدن لا يكون محلّاً لإمكان النفس من حيث هي مباينة، و لا لإمكان عدمها، بل يكون محلّاً لإمكان حدوث النفس من حيث هي مدبّرة و متصرّفة، و لإمكان عدمها من حيث هي كذلك، لكن إمكان حدوثها من حيث هي مدبّرة و متصرّفة يستدعي إمكان وجودها من حيث الذات؛ لأنّه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي[2] مدبّرة متصرّفة بدون حدوثها من حيث الذات، فبالعرض صار محلّاً لإمكان حدوث النفس من حيث جوهرها.

و إمكان عدمها من حيث هي مدبّرة متصرّفة لا يستدعي إمكان عدمها من حيث جوهرها؛ لأنّ انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي هي؛ لأنّ انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع أجزائه بخلاف تحقّقه، فحينئذ لا يكون البدن محلّاً لإمكان عدم النفس لا

---

١. ج: فتصير.

٢. ب، د: – هي.

بالذات و لا بالعرض، و يكون محلاً لإمكان وجودها بالعرض، فهذا هو الفرق بين الإمكان السابق و إمكان الفساد.

ثمّ[1] قال الحكماء: للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة و شقاوة؛ لأنّ النفس إن كانت عالمة بالله تعالى و بوجوب وجوده و بفيضان جوده- أي: إفادته ما ينبغي- لكلّ موجود من غير عوض، و أنّه أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى، و بتقدّس ذاته عن النقائص و تنزّهه عن سمات الحدوث، و كانت نقيّة عن الهيئات البدنية، منتهية عن متابعة الهوى المستعقبة للأخلاق المذمومة، معرضة عن اللذّات الجسمانية المفضية إلى الملكات الرديئة، التذّت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية و الخلقية، منخرطة في سلك المجرّدات المتقدّسة و الملائكة المكرّمة، راجعة إلى ربّها راضية مرضية.

و إن كانت النفس جاهلة بالله تعالى معتقدة للأباطيل الزائغة من إثبات الشريك و اتّصافه بما يجب تقدّسه و تنزّهه عنه، تألّمت بإدراك جهلها و اشتياقها إلى المعارف الحقيقية و يأسها عن حصولها خالدة مخلّدة، و تمنّت العود إلى الدنيا و اكتساب المعالم، ﴿فَقَالُوا يا لَيتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآياتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنعام: ۲۷)، و إن كانت عالمة بالله تعالى و بوجوب وجوده كما ذكر و اكتسبت من البدن هيآت كريهة و أخلاقاً ذميمة و ملكات رديئة، لكن لم تعتقد أباطيل زائغة، عذّبت بميلاتها إليها و تعذّر حصولها لها[2] مدّة بحسب رسوخ تلك الملكات و دوامها فيها، حتّى تزول و تزحزح عن النار و تدخل الجنة.

جعلنا الله تعالى من السعداء الأبرار و بعثنا في زمرة الأخيار الذين لا خوف عليهم و لا هم يحزنون، و حشرنا مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصدّيقين و الشهداء و الصالحين، و حسن أولئك رفيقاً.

---

١. أ: – ثمّ.

٢. أ: – لها.

الكتاب الثاني: في الإلهيّات

الباب الأوّل: في ذات الله تعالى

الباب الثاني: في صفاته

الباب الثالث: في أفعاله

الباب الأوّل: في ذات الله تعالى

الفصل الأوّل: في العلم به تعالى

الفصل الأوّل: في التنزيهات

الفصل الأوّل: في التوحيد

الفصل الأوّل: في العلم به تعالى

المبحث الأوّل: في إبطال الدور والتسلسل

المبحث الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود

المبحث الثالث: في معرفة ذاته تعالى

[المبحث الأوّل: في إبطال الدور و التسلسل]

قال:

الكتاب الثاني: في الإلهيّات. و فيه ثلاثة أبواب؛ الباب[1] الأوّل: في ذات الله تعالى. و فيه فصول؛[2] الأوّل: في العلم به. و فيه مباحث.

الأوّل: في إبطال الدور و التسلسل. أمّا الدور؛ فلأنّ صريح العقل جازم على تقدّم وجود المؤثّر على وجود أثره[3]، فلو أثّر الشيء في مؤثّره السابق عليه لزم تقدّم وجوده على نفسه بمرتبتين، و هو محال.

و[4] أمّا التسلسل فيدلّ على بطلانه وجهان؛ الأوّل: أنّه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية فليفرض جملتين إحداهما من معلول معيّن و الأخرى من المعلول الذي قبله، و تسلسلتا إلى غير النهاية، فإن استغرقت الثانية الأولى بالتطبيق من الطرف المتناهي، يكون الناقص مثل الزائد، و إن لم تستغرق يلزم انقطاعها، و الأولى تزيد عليها بمرتبة، فتكون أيضاً متناهية.

الثاني: مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج إلى كلّ واحد منها، فيكون ممكناً محتاجاً إلى سبب، و ذلك السبب ليس نفسه و لا الداخل فيه؛ لأنّه لا يكون علّة لنفسه و لا لعلله، فلا يكون علّة مستقلّة للمجموع، فهو أمر خارج عنه، و الخارج عن كلّ الممكنات لا يكون ممكناً.

لا يقال: المؤثّر فيه هو الآحاد التي لا نهاية لها؛ لأنّه إن أريد بالمؤثّر الكلّ من حيث هو الكلّ[5]، فهو نفس المجموع، و إن أريد به أنّ المؤثّر كلّ واحد لزم اجتماع مؤثّرات مستقلّة على أثر واحد، و هو محال. و إن كان[6] المؤثّر داخلاً، فقد[7] أبطلناه.

الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود. و يدلّ على وجوده[8] وجهان:

---

١. أ: – الباب.

٢. س: + الفصل.

٣. د: الأثر.

٤. د: – و.

٥. س: كلّ.

٦. د: فكان.

٧. د: و قد.

٨. أ: عليه.

الأوّل: أنّه[1] لا شكّ في وجود حادث، و كلّ حادث ممكن، و إلّا لم يكن معدوماً تارة و موجوداً أخرى، و كلّ ممكن فله سبب، و ذلك[2] لا بدّ و أن يكون واجباً أو منتهياً إليه؛ لاستحالة الدور و التسلسل.

الثاني: لا شكّ في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المطلوب، و إن كان ممكناً كان[3] له سبب واجب ابتداءً أو بواسطة. و لا يعارض بأنّه لو كان واجباً لزاد وجوده؛ لما[4] مرّ[5]، فيحتاج إلى ذاته، فيكون له سبب ملاق أو مباين، فيلزم تقدّم ذاته بوجوده على وجوده أو إمكانه؛ لما بيّنا أنّ ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده و عدمه[6].

أقول:

لمّا فرغ من الكتاب الأوّل في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الإلهيّات، و ذكر فيه ثلاثة أبواب؛ الأوّل: في ذات الله تعالى، الثاني: في صفاته، الثالث: في أفعاله.

الباب الأوّل: في ذات الله تعالى. و ذكر فيه ثلاثة فصول؛ الأوّل: في العلم به تعالى، الثاني: في التنزيهات، الثالث: في التوحيد.

الفصل الأوّل: في العلم به. و ذكر فيه ثلاثة مباحث؛ الأوّل: في إبطال الدور و التسلسل، الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود، الثالث: في معرفة ذاته.

المبحث الأوّل: في إبطال الدور و التسلسل. أمّا الدور- و هو توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه بمرتبة أو أكثر- فلأنّ صريح العقل جازم على تقدّم وجود المؤثّر على وجود أثره، فلو أثّر الشيء في مؤثّره السابق عليه لزم تقدّم وجوده على نفسه بمرتبتين أو أكثر؛ فإنّه إذا أثّر الشيء في مؤثّره يكون متقدّماً على مؤثّره و مؤثّره متقدّم عليه، فيكون الشيء متقدّماً على نفسه؛ لأنّ المتقدّم على المتقدّم على الشيء متقدّم على ذلك الشيء.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون هناك شيئان ماهيّة كلّ واحد منهما مؤثّرة في وجود الآخر، أو

---

١. أ: – أنّه.

٢. س: + السبب.

٣. أ: – كان.

٤. أ: كما.

٥. د: + في صدر الكتاب.

٦. أ: وجود و عدم.

ماهيّة أحدهما مؤثّرة في وجود الآخر و وجود الآخر علّة لوجود الأوّل، فيكون كلّ واحد منهما مؤثّراً في وجود الآخر، و لا يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

لأنّا نقول: حينئذ لا يكون دوراً؛ لأنّ الشيء لم يتقدّم على نفسه؛ لأنّ الشيء لم يتقدّم على ما يتقدّم عليه؛ فإنّ وجود كلّ أثر لماهيّة الآخر- على التقدير الأوّل- و وجود الثاني لماهيّة الأوّل- على التقدير الثاني- و وجوده لوجود الثاني- على التقدير الثاني- و كلامنا في الدور لا في غيره.

و أيضاً: لا يجوز أن تكون الماهيّة بدون الوجود مؤثّرة في الوجود؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ علّة الموجود[1] يجب أن تكون موجودة قبل وجود معلولها.

قيل: إن أريد بتقدّم المؤثّر على أثره كونه محتاجاً إليه؛ فلا نسلّم أنّ المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاج إلى ذلك الشيء؛ لأنّه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج إليه و عدمِ ما يحتاج إليه المحتاج إليه، و ليس كذلك؛ فإنّه لو فرض وجود العلّة القريبة للمعلول مع عدم العلّة البعيدة وجد المعلول بالضرورة، و إلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة القريبة، و هو ممتنع[2]. و إن أريد بتقدّم المؤثّر على أثره شيء غير الاحتياج إليه، فلا بدّ من إفادة تصوّره لينظر في صحّته و فساده.

و قيل: لا نسلّم أنّ اللازم- و هو قولنا: امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج إليه و عدم ما يحتاج إليه المحتاج إليه- باطل.

قوله: «فإنّه لو فرض وجود العلّة القريبة للمعلول مع عدم العلّة البعيدة وجد المعلول بالضرورة»، قلنا: لا نسلّم.

قوله: «و إلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة القريبة»، قلنا: نعم، و لكن لِمَ قلتم بأنّ ذلك محال؟ فإنّ العلّة القريبة ليست علّة تامّة للمعلول، بل جزء منها، و يجوز تخلّف المعلول عن جزء العلّة التامّة.

و هذا غير مستقيم؛ لأنّ العلّة القريبة و إن سلّم أنّها جزء العلّة التامّة لكنّها جزء مستلزم للمعلول؛ إذ لا واسطة بينه و بين تحقّق المعلول، فلا يمكن تخلّف المعلول عنه؛ لاستحالة تخلّف اللازم عن الملزوم.

---

١. ج: الوجود.

٢. ج: محال.

و الحقّ أن يقال: إن أريد بقوله: «وجد المعلول بالضـرورة لو فرض وجود العلّة القريبة للمعلول مع عـدم العلّـة البعيـدة،» أنّه وجد المعلول في نفس الأمر، فهو ممنوع[١]؛ فإنّه لا يلزم من فرض وجود العلّة القريبـة مع عـدم العلّـة البعيـدة وجود المعلول في نفس الأمر؛ فـإنّ وجود المعلول في نفس الأمر إنّما يلزم إذا كـانت العلّة القريبة موجودة في نفس الأمر، و لا يلزم من فرضـنا وجود العلّة القريبة وجودها في نفس الأمر.

و إن أريد به أنّه وجد المعلول على تقدير وجود العلّة القريبة مع عدم العلّة البعيدة؛ فلا نسـلّم لزومه أيضـاً على ذلك التقدير؛ فإنّ ذلك التقدير محال، فجاز عدم لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال. و لئن سلّم[٢] لزومه على ذلك التقدير، لكن لا يلزم منه أن لا يكون المحتاج إلى المحتاج إلى الشـيء محتـاجاً إلى ذلك الشـيء في نفس الأمر، و إنّما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعاً في نفس الأمر، و هو ممنوع، و كلامنا في بطلان الدور في نفس الأمر لا على التقدير.

[الدليل الأوّل على بطلان التسلسل]

و أمّا التسلسـل- و هو أن يتلاقى معروضا العلّية و المعلولية في سلسلة واحدة من معلول معيّن إلى غير النهاية- فيدلّ على بطلانه وجهان:

الأوّل: لو تسـلسـلت العلل إلى غير النهاية فلنفرض جملتين؛ إحداهما من معلول معيّن و الأخرى من المعلول الذي قبله، و تسـلسـلتا إلى غير النهاية؛ فإن اسـتغرقت الجملة الثانية الجملة الأولى بالتطبيق من الطرف المتنـاهي- بـأن تنطبق الأولى من الجملـة الثـانية على المعلول المعيّن الذي هو أوّل الجملة الأولى- يكون الناقص مساوياً للزائد، و إن لم تستغرق الجملة الثانية الجملة الأولى بالتطبيق على الوجه المـذكور يلزم انقطـاع الجملـة الثـانية، فيلزم تناهيها، و الجملة الأولى تزيد عليها بمرتبة، فتكون أيضـاً متناهية.

فإن قيل: لا نسـلّم أنّ الجملة الثانية إذا لم تستغرق الجملة الأولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية؛ لجواز أن يكون عـدم الاسـتغراق لعجزنا عن توهّم الانطباق؛ فإنّ توهّم انطباق غير المتناهي على غير

---

١. ج: محال.

٢. أ: سلّمنا.

المتناهي محال.

و أيضـاً: المحـال إنّما يلزم من المجموع، فجاز أن يكون المجموع محالاً و يكون كلّ واحد من أجزائه بالانفراد غير محال، فحينئذ لا يلزم كون التسلسل محالاً.

و أيضـاً: هـذا منقوض بـالحوادث التي لا أوّل لهـا و النفوس النـاطقـة؛ فـإنّهمـا غير متناهيتين عند القائلين بالتطبيق، و الحجّة جارية فيهما.

و الجواب عن الأوّل: أنّ عجزنـا عن توهّم الانطبـاق لا يـدلّ على امتنـاع الانطبـاق؛ فـإنّه يجوز أن يعجز الوهم عن الانطباق و يمكن الانطباق بحسـب فرض العقل، فيفرض[١] هاهنا الانطباق و لا يلتفت[٢] إلى عجز الوهم عن الانطباق أو قدرته. فنقول: إن أمكن الانطباق المفروض و استغرقت الثانية الأولى، لزم تسـاوي الناقص و[٣] الزائد، و هو محال. و إن امتنع الانطباق و لم تسـتغرق الثانية الأولى كانت علّة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط؛ فإنّ امتناع انطباق جملتين من جنس واحد بحسـب الكمّ- و هو العدد- لا يكون إلّا بسبب التفاوت، و هذا ضروري.

و عن الثـاني: أنّ المجموع إذا كـان محـالاً لا بـدّ و أن يكون أحـد أجزائـه محالاً؛ إمّا على تقدير تحقّق جزء من الأجزاء البـاقيـة أو في نفســه، و هـاهنـا كـلّ جزء من أجزاء المجموع غير محال على تقدير تحقّق الأجزاء الباقية، فيكون أحد الأجزاء محالاً في نفســه، و كلّ جزء من المجموع ممكن في نفسه إلّا كون الجملة غير متناهية، فتكون الجملة الغير المتناهية محالاً، و هو المطلوب.

و أمّا النقض بالأشياء المترتّبة الغير الموجودة- كالحركة التي لا أوّل لها- فغير وارد؛ إذ الجملة من حيث هي غير موجودة، بل الموجود أبداً جزء من أجزائها، فلا يتصوّر التطبيق في أجزائها أصلاً.

و كذلك النقض بالأشـياء الغير المتناهية الموجودة معاً التي لا ترتيب فيها بحسـب ارتباط بعضـها ببعض في الخـارج غير وارد؛ لأنّ الأشـيـاء المترتّبة إذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شـيء في درجته استحال أن ينطبق عليه جزء آخر، بل الجزء الآخر ينطبق على غيره، فلا جرم يفضل في الزائد

---

١. أ: فنفرض.

٢. أ: لا نلتفت.

٣. أ، ب: - و.

جزء لا ينطبق عليه شيء، و غير المترتّبة لا يتصوّر فيها هذا، فلا يتمّ البرهان فيها[١].

و قد تحقّق ممّا ذكر أنّ برهان التطبيق إنّما يتمّ في الأشياء التي تكون كلّها موجودة في زمان واحد و لها ترتيب طبيعي، كالموصوفات و الصفات و العلل و المعلولات، و لا يتمّ فيما فقد فيه أحد الشرطين.

[الدليل الثاني على بطلان التسلسل]

الثاني: أنّ مجموع الممكنات المترتّبة المتسلسلة إلى غير النهاية محتاج إلى كلّ واحد منها، فيكون ممكناً محتاجاً إلى سبب، و ذلك السبب ليس نفس المجموع؛ لامتناع كون الشيء سبب نفسه، و إلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه. و لا كلّ واحد من آحادها؛ فإنّ المجموع لا يجب بكلّ واحد؛ ضرورة توقّفه على غيره. و لا الداخل في المجموع؛ لأنّ الداخل في المجموع لا يكون علّة لنفسه و لا لعلله، فلا يكون الداخل وحده علّة مستقلّة للمجموع؛ لأنّ المجموع كما يتوقّف عليه يتوقّف على علله، فيكون سبب المجموع خارجاً عن المجموع، فيكون كلّ واحد من أجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه، و إلّا فيكون بعضها مستغنياً عن الأمر الخارج، فلا يكون الخارج وحده علّة للمجموع، بل مع علّة ذلك البعض المستغني عن الأمر الخارج، هذا خلف.

و لا يكون ذلك الأمر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتّبة إلى غير النهاية ممكناً، بل واجباً لذاته؛ لأنّه لو كان ممكناً لذاته لاحتاج إلى علّة، فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتّبة إلى غير النهاية المفروضة سلسلة تامّة؛ ضرورة تقدّمه و تقدّم علّته على أجزاء السلسلة المفروضة، فيكون مع علّته جزءاً من المجموع.

و إذا كان واجباً لذاته يكون طرفاً للسلسلة بالضرورة؛ لأنّه مرتبط بالسلسلة، فإن كان في وسطها يلزم أن يكون معلولاً، هذا خلف، و إذا كان مرتبطاً بالسلسلة و لا يكون في وسطها يكون طرفاً تنقطع به السلسلة، فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها، فيكون لا تناهي السلسلة محالاً؛ فإنّ ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالاً.

---

١. أ: – فيها.

لا يقال: المؤثّر في المجموع الآحاد التي لا نهاية لها. لأنّا نقول: إن أريد بالآحاد التي هي المؤثّرة الكلّ من حيث هو كلّ، فهو نفس المجموع، فيمتنع أن يكون مؤثّراً في المجموع؛ لامتناع كون الشيء مؤثّراً في نفسه. و إن أريد بالآحاد التي هي المؤثّرة أنّ كلّ واحد هو المؤثّر لزم اجتماع مؤثّرات مستقلّة على أثر واحد، و هو محال. و أيضاً: يلزم أن يكون المؤثّر في الجملة هو الداخل، و قد أبطلناه.

قيل: إن أردتم بالعلّة جملة الأمور التي يصدق على كلّ واحد منها أنّه محتاج إليه، فلِمَ لا يجوز أن تكون الآحاد بأسرها علّة لنفسها؟ و إن أردتم بالعلّة الفاعل، فلِمَ لا يجوز أن يكون البعض منها فاعلاً؟

و أمّا قوله: «الداخل لا يكون علّة لنفسه و لا لعلله»، فمسلّم. قوله: «فلا يكون الداخل وحده[1] علّة للجملة[2]»، قلنا: ممنوع؛ فإنّه يجوز أن يكون الداخل وحده علّة للجملة إذا أريد بالعلّة الفاعل.

أجيب: بأنّ المراد بالعلّة العلّة المستقلّة، و هي ما لا يفتقر في التأثير إلى معاون لا يكون منه. و العلّة المستقلّة بهذا المعنى لا يجوز أن تكون نفس الآحاد بالضرورة؛ لأنّ العلّة المستقلّة متقدمة على المعلول بالضرورة. و لا يجوز أن يكون كلّ واحد من الآحاد؛ لأنّ كلّ واحد يتوقّف تأثيره على معاون لا يكون منه. و لا بعض الآحاد؛ لأنّ علّته أولى بأن تكون علّة مستقلّة؛ لأنّ تأثير ذلك البعض بمعاونة علّته التي لا يكون منه، بخلاف تأثير علّته.

و أيضاً: على تقدير أن يكون المراد بالعلّة الفاعل، لا يجوز أن يكون البعض منها فاعلاً؛ لأنّ تعلّق المجموع بكلّ بعض من حيث يتقوّم الآحاد به على السواء، فليس بعضها أولى بأن يكون فاعلاً من بعض من هذه الجهة، لكن علّة كلّ بعض أولى بأن يكون فاعلاً من ذلك البعض؛ لأنّ الآحاد تتقوم بعلّة ذلك البعض من جهتين؛ إحداهما بذاتها و الأخرى بمعلولها.

و حينئذ يندفع ما قيل: إنّه يجوز أن يكون ما بعد المعلول الأوّل إلى غير النهاية علّة؛ إذ هو بحيث لو تحقّق لتحقّق المجموع ضرورة؛ لأنّه لا يكفي في كون الشيء علّة مستقلّة تحقّق المعلول عند

---

۱. أ، ج: – وحده.

۲. أ، ج: الجملة. ب: للمجموع.

تحقّقه، فلو فرض كونه علّة لكان علّته أولى بالعلّية منه[١]؛ لما ذكرنا[٢].

قيل: الآحاد لا يخلو إمّا أن يكون لها وجود واحد زائد على وجودات الأجزاء أو لا، فإن كان الأوّل؛ فلا نسلّم أنّه لا يجوز أن تكون الآحاد بأسرها علّة.

قوله: «يلزم أن يكون الشيء متقدّماً على نفسه»، قلنا: لا نسلّم، و إنّما يلزم ذلك لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علّة للآحاد من حيث هي كذلك، و هو ممنوع؛ فإنّه يجوز أن تكون الآحاد من حيث إنّ كلّ واحد من أجزائها موجودة بوجود خاص يكون علّة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد على وجودات الأجزاء، فيكون مجموع الآحاد من حيث هي موجودات علّة لوجود المجموع من حيث هو مجموع.

و إن كان الثاني؛ فلا نسلّم أنّه حينئذ تكون محتاجة إلى علّة، و إنّما يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير لوجودات الأجزاء، و ليس كذلك حينئذ[٣].

أجيب: بأنّ الآحاد من حيث هي آحاد غير كلّ واحد، و وجودها غير وجود كلّ واحد؛ فإنّ وجودها هي وجودات الأجزاء، و لا شكّ أنّ وجودات الأجزاء غير وجود كلّ واحد؛ فإنّ وجود كلّ واحد جزء مقوّم لوجودات الأجزاء مغاير للكلّ، و هي في وجوداتها مفتقرة إلى كلّ واحد من الأجزاء، و المفتقر إلى الغير ممكن، فيكون لها علّة.

و لا يجوز أن تكون علّة وجوداتها نفس الآحاد الموجودة، و إلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه بالضرورة، و هو محال. و لا الداخل فيها؛ لأنّ أيّ داخل فرض[٤] فعلّته أولى بأن يكون علّة للآحاد بأسرها، فتعيّن أن يكون خارجاً و يكون واجباً و ينقطع به السلسلة، كما ذكرنا.

---

١. أ: - بالعلّية منه.

٢. ج: ذكر.

٣. أ: - حينئذ.

٤. أ، ج: فرضته.

[المبحث الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود]

قال:

الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود. و يدلّ عليه وجهان:

الأوّل: أنّه لا شكّ في وجود حادث، و كلّ حادث ممكن، و إلّا لم يكن معدوماً تارة و موجوداً أخرى، و كلّ ممكن فله سبب، و ذلك لا بدّ و أن يكون واجباً أو منتهياً إليه؛ لاستحالة الدور و التسلسل.

الثاني: لا شكّ في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المطلوب، و إن كان ممكناً كان له سبب واجب ابتداءً أو بواسطة.

و لا يعارض بأنّه لو كان واجباً لزاد وجوده؛ لما مرّ في صدر الكتاب، فيحتاج إلى ذاته، فيكون له سبب ملاق أو مباين، فيلزم تقدّم ذاته بوجوده على وجوده أو إمكانه؛ لما بيّنا أنّ ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده و عدمه.

أقول:

المبحث الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود. و يدلّ عليه وجهان؛ أحدهما باعتبار الحدوث و الآخر باعتبار الإمكان.

الأوّل: أنّه لا شكّ في وجود حادث، و كلّ حادث ممكن؛ لأنّه لو لم يكن كلّ حادث ممكناً لم يكن معدوماً تارة و موجوداً أخرى، و اللازم ظاهر الفساد؛ فإنّ كلّ حادث يكون موجوداً بعد ما لم يكن، فيكون معدوماً ثمّ صار موجوداً، فبالضرورة يكون معدوماً تارة و موجوداً أخرى.

بيان الملازمة: أنّه إذا لم يكن ممكناً يكون واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته؛ ضرورة انحصار كلّ مفهوم في أنّه ممكن أو واجب أو ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي، فإذا انتفى واحد من الثلاثة تعيّن أحد الآخرين، و إذا كان واجباً يكون دائماً موجوداً، و إذا كان ممتنعاً يكون دائماً معدوماً، و إلّا يلزم القلب، و إذا كان دائماً موجوداً أو دائماً معدوماً لم يكن معدوماً تارة و موجوداً أخرى، فثبت أنّ كلّ حادث ممكن، و كلّ ممكن له سبب موجود بالضرورة، و ذلك السبب الموجود يجب أن يكون واجباً لذاته أو منتهياً إلى الواجب لذاته؛ لاستحالة الدور و التسلسل.

الوجه الثاني: أنّه لا شكّ في وجود موجود. فذلك الموجود إمّا واجب أو ممكن؛ ضرورة

انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي، فإن كان ذلك الموجود واجباً فهو المطلوب، و إن كان ذلك الموجود ممكناً فله سبب موجود واجب ابتداءً أو بواسطة، و إلّا يلزم الدور أو التسلسل، و قد سبق بطلانهما.

و لا يعارض بأن يقال: يمتنع أن يكون سبب الممكن واجباً ابتداءً أو بواسطة؛ لأنّه لو كان سبب الممكن واجباً لزاد وجوده؛ لما مرّ من أنّ الوجود زائد في الممكن و في الواجب، و إذا كان الوجود زائداً يكون وصفاً للذات، و الوصف محتاج إلى الذات و الذات غيره، فيكون الوجود محتاجاً إلى غيره، و كلّ محتاج إلى الغير ممكن، و كلّ ممكن له سبب، فسببه إمّا مُلاقٍ، و هو الذات أو صفة من صفاته، و إمّا مباين، و هو غير الذات و غير صفة من صفاته.

فإن كان سببه ملاقياً يلزم تقدّم ذاته بوجوده على وجوده، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه إن كان الوجود المتقدّم عين الوجود المتأخّر، أو كونه موجوداً مرّتين إن كان غيره، و هو محال بالضرورة. و إن كان سببه مبايناً يلزم أن يكون الواجب ممكناً، هذا خلف.

لأنّا نقول: قد بيّنا أنّ ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود و عدم، فلا يلزم تقدّم الوجود على نفسه، و لا كونه موجوداً مرّتين، على تقدير أن يكون السبب ملاقياً.

و الحقّ أنّ وجوده عين ذاته، فلم يحتج إلى سبب، فتسقط المعارضة.

[المبحث الثالث: في معرفة ذاته تعالى]

قال:

الثالث: في معرفة ذاته. مذهب الحكماء أنّ الطاقة البشرية لا تفي لمعرفة ذاته؛ لأنّه غير متصوّر بالبداهة [1] و لا قابل للتحديد؛ لانتفاء التركيب فيه، و لذلك لمّا سئل عنه موسى عليه السلام أجاب بذكر خواصه و صفاته، فنسب إلى الجنون، فذكر صفات أبين و قال: إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (الشعراء: ٢٨). و الرسم لا يفيد الحقيقة.

و خالفهم المتكلّمون و منعوا الحصر، و ألزمهم بأنّ حقيقته تعالى هو الوجود المجرّد عندهم، و هو معلوم.

أقول:

المبحث الثالث: في معرفة ذاته تعالى. مذهب الحكماء و الغزالي منّا و ضرار [2] من المتقدّمين أنّ الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى؛ لأنّ معرفة ذاته إمّا بالبداهة أو بالنظر، و كلّ منهما باطل. أمّا الأوّل؛ فلأنّ ذاته غير متصوّر بالبداهة بالاتّفاق. و أمّا الثاني؛ فلأنّ المعرفة المستفادة من النظر إمّا بالحدّ و إمّا بالرسم، و كلّ منهما باطل.

أمّا الحدّ؛ فلأنّ ذاته غير قابل للتحديد؛ لأنّ الحدّ إنّما يمكن لمركّب؛ لما عرفت، و التركيب منتف عنه.

و لذلك لمّا سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى- حيث قال: ﴿وَ مَا رَبُّ ٱلْعٰلَمِينَ﴾ (الشعراء: ٢٣)؛ فإنّ السؤال بـ «ما» إنّما هو سؤال عن الحقيقة- أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه و صفاته؛ حيث قال: ﴿رَبُّ ٱلسَّمٰوٰتِ وَ ٱلْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ (الشعراء: ٢٤)، تنبيهاً على أنّ حقيقة ذاته تعالى لا تعلم إلّا بذكر مقوّماته، و لا مقوّم له؛ إذ لا تركيب فيه. و لم يتنبّه فرعون

---

١. أ: - بالبداهة.

٢. هو: ضرار بن عمرو الغطفاني، شيخ الضّرارية التي نسبت إليه، و قد ظهر ضرار بن عمرو في أيام واصل بن عطاء ثم صار مجبراً، و عنه نشأ هذا المذهب و قد وضع بشر بن المعتمر كتاباً في الردّ على ضرار. راجع عنه: مقالات الإسلاميين: ٢٨١- ٢٨٢؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين: ٧١؛ الفرق بين الفرق: ٢٠١- ٢٠٢؛ الأعلام ٣: ٢١٥؛ الملل و النحل ١: ١٠٢- ١٠٤.

له، فلهذا قال لمن حوله: ألا تستمعون؟ إنّي سألت عن حقيقته فأجاب بذكر صفاته، فلم يكن الجواب مطابقاً للسؤال. فلم يتعرّض موسى عليه السلام لبيان غلطه و جهله، فذكر صفات أبين، فقال: ﴿رَبُّكُمۡ وَ رَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ (الشعراء: ٢٦؛ الصافات: ١٢٦؛ الدخان: ٨)، ليتنبّه فرعون عن غلطه، فلم يتنبّه و نسبه إلى الجنون، كما قال الله تعالى حكايةً عن فرعون: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِيٓ أُرۡسِلَ إِلَيۡكُمۡ لَمَجۡنُونٞ﴾ (الشعراء: ٢٧)، فذكر موسى عليه السلام صفات أبين، و أشار إلى أنّ السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء؛ حيث قال: ﴿رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَ ٱلۡمَغۡرِبِ وَ مَا بَيۡنَهُمَآ إِن كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ (الشعراء: ٢٨).

و أمّا الرسم، فلا يفيد الحقيقة. و لأنّ المعلوم منه سبحانه و تعالى إمّا السلوب كقولنا: ليس بجسم و لا جوهر و لا عرض، و حقيقته تعالى مغايرة لسلب ما عداها عنها. و إمّا الإضافات كقولنا: قادر عالم، و لا شكّ أنّ ذاته مغايرة لهذه الأمور؛ فإنّ المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا أنّها[1] أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحّة، فحقيقة القدرة مجهولة، و المعلوم منها ليس إلّا هذا اللازم. و كذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلّا أنّه أمر يلزمه الإحكام و الإتقان في الفعل، فماهيّة ذلك العلم غير هذا الأثر، و المعلوم ليس إلّا هذا الأثر.

فقد تبيّن أنّ حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا. و على تقدير أن تكون معلومة، فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف. و لمّا دلّ الاستقراء على طريق الاتّصاف أنّا لا نعلم من الله تعالى إلّا السلوب و الإضافات، و ثبت أنّ العلم بهما لا يستلزم العلم بالحقيقة، ثبت أنّا لا نعلم ذات الله تعالى.

و خالف المتكلّمون الحكماء و منعوا الحصر، بأنّا لا نسلّم أنّ طريق المعرفة منحصرة في البداهة و النظر؛ فإنّه يجوز أن يعرف بالإلهام و تصفية النفس و تزكيتها عن الصفات الذميمة. و ألزمهم المتكلّمون بأنّ حقيقة الله تعالى هو الوجود المجرّد، و هو معلوم عندهم بالبداهة.

و الحقّ أنّ هذا الإلزام ليس بصواب؛ فإنّ حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص، و الوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض بوجود[2] الخاص، و لا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض.

---

١. أ: - عندنا أنّها.

٢. ج: لوجود.

الفصل الثاني: في التنزيهات

المبحث الأوّل: أنّ حقيقته تعالى لا تماثل غيره

المبحث الثاني: في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى

المبحث الثالث: في نفي الاتّحاد والحلول

المبحث الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى

المبحث الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى

[المبحث الأوّل: أنّ حقيقته تعالى لاتماثل غيره]

قال:

الفصل الثاني: في التنزيهات. و فيه مباحث؛ الأوّل: أنّ حقيقته لا تماثل غيره، و إلّا فالموجب لما به يمتاز عنه إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجّح، و إن كان غيره، فإن كان ملاقياً عاد الكلام إليه و لزم التسلسل، و إن كان مبايناً كان الواجب محتاجاً في هويّته إلى سبب منفصل فكان ممكناً.

لا يقال: الصفة المميّزة لذاتها اقتضت الاختصاص به كالفصل و العلّة؛ لأنّها معلولة الذات، فلا تقتضي تعيّن العلّة كالجنس و المعلول، و لو جاز ذلك لجاز أن يتنافي لوازم الأمثال.

و قال قدماء المتكلّمين: ذاته يساوي سائر الذوات في كونه ذاتاً؛ إذ المعنيّ به ما يصحّ أن يعلم و يخبر عنه، و هو مشترك.

و أيضاً: الوجوه الدالّة على اشتراك الوجود تدلّ على اشتراك الذات، و يخالفه بوجوب الوجود و القدرة التامّة و العلم التامّ عند الأكثرين، و بالحالة الخامسة عند أبي هاشم.

قلنا: فلعلّ[1] مفهوم الذات[2] أمر عارض لما صدق عليه، و اشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات و تماثلها.

و قال[3] الحكماء: ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا، و تتميّز من وجودنا بتجرّده و عدم العروض لغيره. و قد سبق القول فيه.

أقول:

لمّا فرغ من الفصل الأوّل شرع في الفصل الثاني في التزيهات، و ذكر فيه خمسة مباحث؛ الأوّل: أنّ حقيقته لا تماثل غيره، الثاني: في نفي الجسمية و الجهة عنه، الثالث: في نفي الاتّحاد، الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته، الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه.

المبحث الأوّل: أنّ حقيقته تعالى لا تماثل غيره، أي: لا تكون مشاركة لغيره في تمام الماهيّة؛ لأنّه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر خارجاً عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافاً إليهما، فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره المماثل له إن كان ذاته

---

١. أ: لعلّ.

٢. د: + هو.

٣. أ: قالت.

لزم الترجيح بلا مرجّح لكون ذاته مماثلة لغيره، فإيجابها ما يختصّ بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجّح[1]، و إن كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته، فإن كان ذلك الغير الموجب ملاقياً لذاته عاد الكلام إلى ذلك الملاقي الموجب؛ بأنّ موجب ذلك الملاقي إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجّح، و إن كان غيره عاد الكلام إليه و لزم التسلسل، و إن كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز عنه مبايناً كان الواجب محتاجاً في هويّته و تعيّنه إلى سبب منفصل، فكان الواجب ممكناً، هذا خلف.

لا يقال: الصفة المميّزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تعالى، لا ذاته تعالى حتّى يلزم الترجيح بلا مرجّح، و لا غيره الملاقي حتّى يلزم التسلسل، و لا غيره المباين حتّى يلزم إمكانه، و ذلك كالفصل و العلّة؛ فإنّ الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بحصّة النوع من الجنس دون سائر الحصص، و العلّة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعيّن دون غيره.

لأنّا نقول: تلك الصفة معلولة الذات، فتكون متأخّرة عن تعيّن الذات؛ ضرورة تأخّر المعلول عن تعيّن علّته، فلا يقتضي تعيّن علّتها كالجنس و المعلول؛ فإنّ الجنس لمّا كان معلولاً للفصل لم يقتض تعيّن الفصل الذي هو علّته، و كذا المعلول لمّا كان متأخّراً عن تعيّن علّته لم يقتض تعيّن علّته.

قوله: «و لو جاز ذلك»، أي: لو جاز أن يقتضي الصفة التي هي معلولة الذات[2] الاختصاص، لجاز أن يتنافي لوازم الأمثال، و اللازم بيّن البطلان، فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ الصفة المميّزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات، و الصفة المميّزة لغيره المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير، و الصفتان متنافيتان، فيلزم تنافي لوازم الأمثال.

فإن قيل: ما به يمتاز عن غيره سلبي، و هو أنّه تعالى ليس غيره. أجيب: بأنّ سلب الغير لا يحصل إلّا بعد حصول الغير، و حينئذ يكون الواجب هو هو[3] بعد حصول الغير، فيكون ممكناً.

و قال قدماء المتكلّمين: ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتاً؛ إذ المعنيّ بالذات ما يصحّ أن يعلم و يخبر عنه، و هذا المعنى مشترك بينه و بين سائر الذوات، فيكون ذاته مساوياً لسائر الذوات.

---

١. أ: – لكون ذاته مماثلة لغيره، فإيجابها ما يختصّ بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجّح.

٢. أ: معلول الذات.

٣. ج: – هو.

و أيضاً: الوجوه الدالّة على اشتراك الوجود دالّة على اشتراك الذات؛ بأن نقول: إنّا نجزم بذات الشيء و نتردّد في كونه واجباً و جوهراً و عرضاً، و نقسّم الذات إلى الواجب و الجوهر و العرض، فثبت أنّ ذاته مساو لغيره في كونه ذاتاً، و يخالفه بوجوب الوجود و القدرة التامّة و العلم التامّ، و بالحالة الخامسة عند أبي هاشم، و هي الإلهيّة التي توجب أحوالاً أربعة، هي: الحيّية و العالمية و القادرية و الموجودية.

قال المصنّف رحمه الله تعالى: لعلّ مفهوم الذات أمر عارض لما صدق عليه، و اشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات و تماثلها في الحقيقة. و قال[1] الحكماء: ذاته تعالى نفس وجوده المشارك لوجود الممكنات، و يتميّز ذاته الذي هو الوجود بتجرّده عن الماهيّة و عدم عروضه لغيره، و قد سبق القول فيه، فلا حاجة إلى إعادته.

---

١. أ: قالت.

[المبحث الثاني: في نفي الجسميّة و الجهة عنه تعالى]

قال:

الثاني: في نفي الجسميّة و الجهة عنه. الله تعالى ليس بجسم خلافاً للمجسّمة، و لا في جهة[1] خلافاً للكرّامية و المشبّهة[2].

لنا: أنّه تعالى لو كان في جهة و حيّز[3] فإمّا أن ينقسم، فيكون جسماً، و كلّ جسم مركّب و محدث؛ لما سبق، فيكون الواجب مركّباً و محدثاً، هذا خلف. أو لا ينقسم، فيكون جزءاً لا يتجزّى، و هو محال بالاتّفاق. و أيضاً: فإنّه تعالى لو كان في حيّز و جهة لكان متناهي القدر لما سبق، و كان محتاجاً في تقدّره إلى مخصّص و مرجّح، و هو محال.

أقول:

المبحث الثاني: في نفي الجسميّة و الجهة عنه. فنقول: إنّه تعالى ليس بجسم خلافاً للمجسّمة[4]، و لا في جهة خلافاً للكرّامية[5] و المشبّهة.

و اعلم: أنّ جميع المجسّمة اتّفقوا على أنّه تعالى في جهة، و الكرّامية- أي: أصحاب محمد بن كرّام- اختلفوا؛ فقال محمد بن الهيصم[6] إنّه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها، و البُعد بينه و بين

---

١. د: - الله تعالى ليس بجسم خلافاً للمجسّمة، و لا في جهة.

٢. المشبهة: هم الذين شبهوا ذات الباري تعالى بذات غيره من المخلوقين، و منهم من شبه صفاته بصفات غيره. و المشبهة أصناف، منهم جماعة من حشوية المحدثين مثل: مضر، و كهمس، و أحمد الهجيمي، و غيرهم. راجع عنها: اعتقادات فرق المسلمين و المشركين: ٥٧- ٦٢؛ الملل و النحل ١: ١١٨- ١٢٣؛ الفرق بين الفرق: ٢١٤- ٢١٩.

٣. أ: - و حيّز.

٤. المجسّمة: هم الذين يقولون إن الله جسم؛ و إن قال بعضهم أنه جسم لا كالأجسام. و اختلفوا في قدر الجسم و هل له لون أو طعم أو رائحة، إلي أقوال كثيرة. و يسمون الممثلة أيضا؛ لأنهم يقولون إن أسماء الله و صفاته كأسماء و صفات المخلوقين لا فرق في ذلك. و ظنوا ألا حقيقة لها إلا ما فهموا من ظاهر النصوص. و هم فرق، منهم الكرامية. انظر: مقالات الإسلاميين ٢٠٧- ٢١٣؛ الملل و النحل ١: ١١٨- ١٢٣.

٥. الكرامية: هم أتباع أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥ق. كان من عبّاد المرجئة، قال بالتجسيم، و تبعه على بدعته خلق كثيرون. و الكرامية ثلاثة أصناف: حقائقية، و طرائقية، و إسحاقية. انظر: الملل و النحل ١: ١٢٤- ١٣١؛ الفرق بين الفرق: ٢٠٢- ٢١٤؛ الأعلام ٧: ١٤؛ الأنساب ١١: ٦٠- ٦٣؛ البداية و النهاية ١١: ٢٠؛ مقالات الإسلاميين ١٤١.

٦. هو: أبو عبد الله محمد بن الهيصم من شيوخ الكرامية، و عالمهم في وقته بخراسان. و هو الّذي ناظر الإمام أبا بكر بن فورک بحضرة السّلطان محمود بن سبكتكين. و ليس للكرامية مثله في معرفة الكلام و النّظر، اجتهد في ترميم مقالات رئيسهم ابي عبد الله محمد بن كرام من القول

العرش أيضاً لا نهاية له. و قال بعض أصحابه: البُعد متناه. و كلّهم نفوا عنه خمساً من الجهات، و أثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره. و باقي أصحاب محمد بن الهيصم[1] قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسّمة. و بعضهم قالوا بكونه على صورة، و قالو بمجيئه و ذهابه.

و احتجّ المصنّف على نفي الجهة، و لم يحتج على نفي الجسميّة؛ لأنّ نفي الجهة يستلزم نفي الجسميّة. و لأنّ الحجّة على نفي الجهة مشتملة على نفي الجسميّة.

إذا عرفت هذا فنقول: لو كان الله تعالى في جهة و حيّز فإمّا أن ينقسم، فيكون جسماً، و كلّ جسم مركّب و محدث لما سبق، فيكون الواجب مركّباً و محدثاً، هذا خلف. أو لا ينقسم، فيكون جزءاً لا يتجزّى، و هو محال بالاتّفاق.

و أيضاً: لو كان الله في جهة و حيّز لكان متناهي القدر، و اللازم باطل، فالملزوم مثله. أمّا الملازمة؛ فلما سبق في تناهي الأبعاد، و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ تقدّره بذلك القدر ممكن محتاج إلى مخصّص و مرجّح، و هو محال.

و لهم أن يقولوا: المخصّص و المرجّح ذاته تعالى، و هو ليس بمحال.

و الأولى أن يقال: لو كان الله تعالى في جهة و حيّز لكان قابلاً للقسمة و الأشكال و الأكوان- أي: الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق- و كلّ ذلك محال في حق الواجب تعالى؛ لأنّ وجوب الوجود ينافي هذه الأمور.

[حجج القائلين بأنّه تعالى في جهة و حيّز، و تزييفها]

قال:

و احتجّوا بالعقل و النقل. أمّا العقل فمن وجهين:

الأوّل: أنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ كلّ موجودين لا بدّ أن يكون أحدهما سارياً في الآخر

بأنه تعالى جسم فأوّله إلى القائم بالذات، و القول بأنّه في جهة الفوق فأوّله إلى العلو، و هكذا سائر مقالاته الشنيعة المذكورة في كتب المذاهب إلّا القول بأنّه محل الحوادث فالتزمه ابن الهيصم. راجع عنه: تاريخ الإسلام ۲۸: ۲۳۱- ۲۳۲؛ الوافي بالوفيات ۵: ۱۷۱؛ الملل و النحل ۱: ۱۲۶- ۱۳۰.

۱. ج: كرّام.

كالجوهر و عرضه[1]، أو مبايناً عنه في الجهة كالسماء و الأرض، و الله سبحانه و تعالى ليس محلّاً للعالم و لا حالّاً فيه، فيكون مبايناً عنه في الجهة.

الثاني: أنّ الجسم يقتضي الحيّز و الجهة لكونه قائماً بنفسه، و الله سبحانه و تعالى يشاركه في ذلك، فيشاركه في اقتضائهما.

و أمّا النقل فآيات تشعر بالجسمية و الجهة.

و أجيب عن الأوّل: بمنع الحصر و شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه[2]. و عن الثاني: بأنّ الجسم يقتضيهما بحقيقته المخصوصة. و عن الآيات بأنّها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل، فيفوّض علمها إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف، أو تؤوّل كما ذكر في المطوّلات.

أقول:

المثبتون لأنّه تعالى في جهة و حيّز احتجّوا بالعقل و النقل على أنّه تعالى في جهة و حيّز. أمّا العقل فمن وجهين:

الأوّل: أنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ كلّ موجودين لا بدّ و أن يكون أحدهما سارياً في الآخر؛ بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر، كالجوهر و عرضه؛ فإنّ العرض الحالّ في الجوهر سار فيه؛ بحيث تكون الإشارة إلى الجوهر بعينها هي الإشارة إلى عرضه. أو يكون أحدهما مبايناً عن الآخر في الجهة كالسماء و الأرض، و الله تعالى ليس محلّاً للعالم و لا حالّاً فيه، فيكون مبايناً عن العالم في الجهة.

الثاني: أنّ الجسم يقتضي الحيّز و الجهة؛ لكونه موجوداً قائماً بنفسه، و الله سبحانه و تعالى يشارك الجسم في كونه موجوداً قائماً بنفسه، فيكون مشاركاً للجسم في اقتضاء الحيّز و الجهة، فيكون في حيّز و جهة.

و أمّا النقل فآيات تشعر بالجسميّة و الجهة، مثل قوله تعالى: ﴿وَ ٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ (الزمر: ٦٧)، و قوله تعالى: ﴿خَلَقتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: ٧٥)، و قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوقَ أَيدِيهِم﴾ (الفتح: ١٠)، و قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحمَٰنُ عَلَى ٱلعَرشِ ٱستَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، و غيرها من الآيات.

و أجيب عن الوجه الأوّل بمنع الحصر؛ فإنّا لا نسلّم أنّ كلّ موجودَين يجب أن يكون أحدهما

---

١. د: العرض.

٢. د: – فيه.

سارياً في الآخر أو مبايناً له في الجهة؛ لجواز أن يكون مبايناً له في الذات و الحقيقة، لا في الجهة.

و بمنع شهادة البديهة؛ لاختلاف العقلاء فيه؛ فإنّه لو كان بديهة العقل شاهدة بأنّ كلّ موجودين لا بدّ و أن يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مبايناً عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه.

و أجيب عن الوجه الثاني: بأنّ الجسم يقتضي الحيّز و الجهة بحقيقته المخصوصة، و الله سبحانه و تعالى لا يشاركه في حقيقته المخصوصة، فلا يشاركه في اقتضاء الحيّز و الجهة.

و أجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتأويل لظهورها بأنّها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعها، و حينئذ إمّا أن يفوّض علمها إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف و قول من أوجب الوقف على «الله» في قوله: ﴿وَمَا يَعلَمُ تَأوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧)، و إمّا أن تؤوّل كما هو مذهب المؤوّلين و قول من عطف قوله تعالى: ﴿وَ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلعِلمِ﴾ (آل عمران: ٧) على «الله»، و التأويلات مذكورة في المطوّلات على وجه الاستقصاء.

[المبحث الثالث: في نفي الاتّحاد و الحلول]

قال:

الثـالث: في نفي الاتّحاد و الحلول. أمّا الأوّل؛ فلأنّه تعالى لو اتّحد بغيره فإن بقيا موجودين؛ فهما بعدُ اثنان لا واحد، و إلّا لم يتّحدا، بل عدما و وجد ثالث، أو عدم أحدهما و بقي الآخر.

و أمّـا الثـاني؛ فلأنّ المعقول منـه قيـام موجود بموجود على سـبيـل التبعية، و لا يعقل في الواجب. و حكي[1] القول بهما عن النصـارى و جمع من المتصـوفة. فإن أرادوا ما ذكرناه بان فساده، و إن أرادوا غيره، فلا بدّ من تصوّره أوّلاً ليتأتّى التصديق به[2] إثباتاً أو نفياً.

أقول:

المبحث الثالث: في نفي الاتّحاد و الحلول.

أمّا الاتّحاد، فهو أنّه كان شيء واحد[3] بعينه صار شيئاً آخر، هذا هو مفهومه الحقيقي.

و الـذي يدلّ على امتناعه أنّه لو اتّحد الواجب بغيره؛ فإن بقيا بعد الاتّحاد موجودين فهما بعدُ اثنان متميّزان لا واحـد، و هـذا ينـافي الاتّحـاد. و إن لم يبقيا موجودين لم يتّحدا؛ لأنّه حينئذ إمّا أن عدما و وجـد ثـالـث، فليســا بمتحدين؛ لأنّ المعدوم لا يتّحد بالمعدوم. و إن عدم أحدهما و بقي الآخر، فإن كـان المعـدوم هو الثـاني و الباقي هو الأوّل لم يتحقّق الاتّحاد أصــلاً. و إن كان المعدوم هو الأوّل و الباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقّق الاتّحاد؛ لأنّه حينئذ لم يصر الأوّل الثاني، بل عدم الأوّل.

قيـل: لا نسـلّم أنّهمـا لو كـانـا موجودين لم يتّحـدا، و إنّمـا يلزم نفي الاتّحـاد لو كـانـا موجودَين بوجودَين و تعيّنَين، و هو ممنوع؛ فـإنّه يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد و تعيّن واحد كالجنس و الفصل.

أجيـب: بـأنّ الوجود الواحد و التعيّن الواحد اللذين صـارا بهما موجودَين و متعيّنين إمّا أن يكون أحـد الوجودين الأوّلين و أحـد التعيّنين الأوّلين، أو وجوداً ثالثاً و تعيّناً ثالثاً. فإن كان الأوّل يلزم انعدام

---

١. د: فحكي.

٢. أ: – به.

٣. أ: شيء كان واحداً.

أحدهما بالضرورة و يلزم عدم الاتّحاد.

و إن كان الثاني، فلا يخلو إمّا أن يكون كلّ واحد من الوجودين و التعيّنين الأوّلين باقياً أو لا. و الأوّل يوجب أن يكون الشيء الواحد موجوداً بوجودين و تعيّنين متغايرين، و هو محال بالضرورة. و الثاني يوجب إمّا انعدام أحدهما و كون الشيء الواحد موجوداً بوجودين و تعيّنين، و إمّا انعدامهما و حدوث ثالث. و الأوّل محال، و الثاني يلزم منه نفي الاتّحاد. و لا يمكن أن يتّحد الوجودان و التعيّنان، و إلّا يلزم أن يكون الوجود و التعيّن موجودَين، و هو محال.

و أمّا الثاني، و هو الحلول؛ فلأنّ المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته، و يمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى.

و حكي القول بالاتّحاد و الحلول عن النصارى و جمع من المتصوّفة؛ فإنّه حكي عن النصارى أنّهم قالوا اتّحدت الأقانيم الثلاثة- الأب و الابن و روح القدس- و اتّحدت ناسوت المسيح و اللاهوت، و حلّ الباري تعالى في عيسى عليه السلام.

و حكي عن جمع من المتصوّفة أنّهم قالوا إذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفت هويته و صار الموجود هو الله تعالى وحده، و هذه المرتبة هي الفناء في التوحيد. و قالوا إنّ الله تعالى يحلّ في العارفين. فإن أرادوا بالاتّحاد و الحلول ما ذكرناه فقد بان فساده، و إن أرادوا به غيره فلا بدّ من تصويره أوّلاً ليتأتّى التصديق به نفياً أو إثباتاً؛ فإنّه لا يمكن نفيه أو إثباته إلّا بعد تصوّر ما هو المراد.

[المبحث الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى]

قال:

الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته. اعلم: أنّ صفات الباري تعالى تنقسم إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان، كتعلّق العلم و القدرة و الإرادة، و هي متغيّرة و متبدّلة، و إلى أمور حقيقية كنفس العلم و القدرة و الإرادة، و هي قديمة لا تتغيّر و لا تتبدّل، خلافاً للكرّامية. لنا وجوه:

الأوّل: أنّ تغيّر صفاته يوجب انفعال ذاته، و هو محال.

الثاني: أنّ كلّ ما يصحّ اتّصافه به فهو صفة كمال وفاقاً، فلو خلا عنها كان ناقصاً، و هو محال.

الثالث: لو صحّ اتّصافه بمحدث لصحّ اتّصافه به أزلاً؛ إذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة دفعاً للتسلسل، فلا ينفكّ عنه، و صحّة الاتّصاف متوقّفة على صحّة وجود الصفة، توقّف النسبة على المنسوب إليه، فيصحّ وجود الحادث أزلاً، و هو محال. فثبت بهذا أنّ كلّ أزلي لا يتّصف بالحوادث، و ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ما هو متّصف بالحوادث لا يكون أزلياً.

الرابع: المقتضي للصفة الحادثة إن كان ذاته أو شيئاً من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجّح، و إن كان وصفاً آخر محدثاً لزم التسلسل، و إن كان شيئاً غير ذلك كان الواجب مفتقراً في صفته إلى منفصل، و الكلّ محال.

و لقائل أن يقول: إنّه تعالى لا ينفعل عن غيره، لكن لِمَ لا يجوز أن يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة، كلّ واحدة منها مشروطة بانقراض الأخرى، أو مختصّة بوقت[1] و حال[2] لتعلّق الإرادة بها، و خلف لما زال، فيكون الكمال مطّرداً، و إمكان الاتّصاف بها لما توقّف على إمكانها لم يكن قبل إمكانها.

و احتجّوا بأنّه تعالى لم يكن فاعل العالم ثمّ صار فاعلاً، و بأنّ الصفات القديمة يصحّ قيامها به تعالى لمطلق[3] كونها صفات و معاني؛ لأنّ القدم عدمي لا يصلح أن يكون جزءاً من المقتضي، و الحوادث تشاركها في ذلك، فيصحّ قيامها بذاته تعالى.

---

١. د: لوقت.

٢. أ: حالة.

٣. أ: بمطلق.

و أجيب: بأنّ التغيّر في الإضافة و التعلّق لا في الصفة، و المصحّح لقيام تلك الصفات حقائقها المخصوصة، أو لعلّ القدم شرط أو الحدوث مانع.

أقول:

المبحث الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى. اعلم: أنّ الصفة للشيء[١] إمّا أن تكون متقرّرة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره، كالسواد للجسم و الشكل و الحسن و القبح، و إمّا أن تكون متقرّرة في الموصوف مقتضية لإضافته إلى غيره. و هذا القسم ينقسم إلى ما لا يتغيّر بتغيّر المضاف إليه، مثل القدرة على تحريك جسم مّا؛ فإنّها صفة متقرّرة في الموصوف بها، تلحقها إضافةٌ إلى أمر كلّي من تحريك الأجسام بحال مّا لزوماً أوّلياً ذاتياً، و يدخل في ذلك حجارة و فرس و شجر دخولاً ثانياً؛ فإنّ تعلّق الإضافات المعيّنة بالقدرة على تحريك جسم مّا ليس تعلّق ما يلزمه؛ فإنّه لو لم تكن حجارة أصلاً في الإمكان و لم تقع إضافة القدرة إلى تحريكه أبداً ما ضرّ ذلك في كون القدرة على تحريك جسم مّا، فالقدرة لا تتغيّر بتغيّر أحوال المقدور عليه من الأشياء، بل إنّما تتغيّر الإضافات الخارجية.

و السبب في ذلك أنّ القدرة مستلزمة للإضافة إلى أمر كلّي لزوماً أوّلياً ذاتياً.

و إلى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلّي لزوماً ثانياً غير ذاتي، بل بسبب ذلك الكلّي الأوّل.

و[٢] الكلّي الذي تعلّق به القدرة لا يمكن أن يتغيّر، فلهذا لا تتغيّر القدرة به[٣]، و أمّا الجزئيات فقد تتغيّر، و لتغيّرها يتغيّر الإضافات الجزئية العرضية المتعلّقة بها.

و إلى ما يتغيّر بتغيّر المضاف إليه مثل العلم؛ فإنّه صفة متقرّرة في العالِم الموصوف بها، تلحقها إضافةٌ إلى المعلوم، تتغيّر[٤] بتغيّر المعلوم؛ فإنّ العلم بأنّ زيداً ليس بموجود، ثمّ يحدث زيد، فيصير العلم بأنّ زيداً موجود، فتتغيّر[٥] الإضافة و العلم المضاف معاً؛ فإنّ العلم بشيء ما[٦] يختصّ الإضافة به،

---

١. أ: صفة الشيء.

٢. ج: أي.

٣. ج: – به.

٤. ج: فتتغيّر.

٥. ج: + تلك.

٦. هامش أ و ج: نافية. هامش ب: موصولة، و قيل: مصدرية، و لا معنى له.

حتّى أنّ العلم المضاف إلى معنى كلّي لم يكف ذلك بأن يكون علماً بجزئي، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه إضافة مستأنفة، و هيئة مستأنفة للنفس مستجدّة[١] لها إضافة مستجدّة مخصوصة غير العلم بالمقدّمة و غير هيئة تحقّقها، ليس[٢] مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها إضافات شتّى.

و إمّا أن لا تكون متقرّرة في الموصوف، بل مقتضية لإضافته إلى غيره، مثل كونك يميناً و شمالاً؛ فإنّه إضافة محضة بخلاف القدرة و العلم؛ فإنّه هيئة متقرّرة في الموصوف[٣] يتبعها إضافة لازمة أو لاحقة، فالموصوف بهما[٤] ذو هيئة مضافة لا ذو إضافة محضة.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تقرير ما في المتن. فنقول: صفات الباري تعالى و تقدّس تنقسم إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان، كتعلّق العلم و القدرة و الإرادة؛ فإنّ هذه التعلّقات إضافات محضة لا وجود لها في الأعيان، و هذه الإضافات متغيّرة متبدّلة. و إلى أمور حقيقية كنفس العلم و القدرة و الإرادة، و هي قديمة لا تتغيّر و لا تتبدّل، خلافاً للكرّامية؛ فإنّهم جوّزوا تغيّر صفاته.

لنا وجوه؛ الأوّل: أنّ تغيّر صفاته يوجب انفعال ذاته. و ذلك؛ لأنّ المقتضي لصفاته ذاته، و تغيّر الموجَب دالّ على تغيّر موجِبه؛ فإنّه يمتنع أن يكون الموجب للشيء باقياً و الشيء منتفياً.

الثاني: أنّ كلّ ما يتّصف به الباري تعالى فهو صفة كمال؛ لامتناع اتّصافه تعالى بصفة النقص باتّفاق العقلاء، فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصاً، و هو محال.

الثالث: لو صحّ اتّصافه تعالى بمحدث لصحّ اتّصافه تعالى به أزلاً؛ لأنّه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبولُ الذات تلك الصفةَ المحدثة من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة لذاته. و ذلك؛ لأنّه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة، لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضاً، فتكون الذات قابلة[٥] لتلك القابلية. فإن انتهى إلى قابلية أخرى لازمة فهو

---

١. نسخة بدل ب: متجدّدة، متحدّثة.

٢. هامش ب: خبر لقوله: فإنّ العلم.

٣. أ: المتبوع.

٤. أ، ج: بها.

٥. ب: فتكون للذات قابلية.

المطلوب، و إن لم ينته إلى قابلية لازمة لزم الدور أو التسلسل، و هما محالان. فلا بدّ و أن يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة. فإذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة، فلا تنفكّ تلك القابلية عن الذات، فصحّ[١] اتّصافه تعالى بالصفة المحدثة أزلاً.

و صحّة اتّصاف الذات بالصفة متوقّفة على صحّة وجود الصفة؛ لأنّ اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات و الصفة، و النسبة متوقّفة على وجود المنتسبين، فصحّة اتّصاف الذات بالصفة متوقّفة على صحّة وجود الصفة؛ فإنّ صحّة الموقوف متوقفة على صحّة وجود الموقوف عليه، فيصحّ وجود الحادث في الأزل، و هو محال؛ لأنّ الأزل عبارة عن نفي الأوّلية، و الحدوث عبارة عن ثبوت الأوّلية، و الجمع بينهما محال.

فثبت أنّ كلّ أزلي لا يتّصف بالحادث، و ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ما هو متّصف بالحوادث لا يكون أزلياً، فلو كان الله متّصفاً بالحوادث لم يكن أزلياً، لكنّه أزلي، فلا يتّصف بالحوادث، و هو المطلوب.

و الدليل على هذا[٢] يتمّ بدون التعرّض لعكس النقيض؛ فإنّه إذا[٣] ثبت أنّ الأزلي لا يتّصف بالحادث ثبت أنّ الله تعالى لا يتّصف بالحادث؛ لأنّ الله تعالى أزلي، و كلّ أزلي لا يتّصف بالحادث، فالله تعالى لا يتّصف بالحوادث.

قيل: صحّة اتّصاف الذات بالصفة غير صحّة وجود الصفة في نفسها، و لا يلزم من ثبوت إحداهما ثبوت الأخرى؛ فإنّ معنى صحّة اتّصاف الذات بالصفة أزلاً أنّ هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها، و هذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة.

و أجيب: بأنّه لا نزاع في أنّ صحّة الاتّصاف غير صحّة وجود الصفة، لكن صحّة الاتّصاف بها متوقّفة على صحّة وجود الصفة؛ لأنّ صحّة الاتّصاف متوقّفة على تحقّقها، و تحقّقها متوقّفة على صحّة وجودها.

---

١. ب: فيصحّ.

٢. أ، ج: – على هذا.

٣. أ: فإذا.

و لقائل أن يقول: صحّة الاتّصاف بها غير متوقّفة على صحّة وجودها؛ فإنّ صحّة صدور المقدور عن القادر لا تتوقّف إلّا على صحّة وجود مقدوره لذاته، فإن امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضرّ ذلك في صحّة الصدور منه[1].

الرابع: المقتضي للصفة الحادثة إن كان ذاته تعالى أو شيئاً من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجّح؛ لأنّ نسبة الذات و لوازمه إلى حدوث الحادث في ذلك الوقت أو قبله على السواء، فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله، فحدوثه في ذلك الوقت ترجيح لأحد الجائزين بلا مرجّح. و إن كان المقتضي للصفة الحادثة وصفاً آخر محدثاً فننقل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث، و يلزم التسلسل. و إن كان المقتضي للصفة الحادثة شيئاً غير ذاته تعالى و غير شيء من لوازمه و غير وصف آخر محدث كان الواجب مفتقراً في صفته الحادثة إلى سبب منفصل، و كلّ واحد من هذه الأقسام محال.

و المصنّف اعترض على كلّ واحد من الوجوه الأربعة. أمّا على[2] الأوّل؛ فبأن يقال: إنّه تعالى لا ينفعل عن غيره، و لكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير أن لا يجوز تغيّر صفاته؛ فإنّه يجوز أن يقتضي ذاته صفات متعاقبة كلّ واحدة منها مشروطة بانقراض الأخرى، فلا ينفعل عن غيره، بل ينفعل عن ذاته؛ فإنّ المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الأخرى ذاته، و امتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع.

و أمّا على الثاني فبأن يقال: قولكم كلّ ما يصحّ اتّصافه به فهو صفة كمال، مسلّم، و نمنع أنّه لو خلا عنها كان ناقصاً؛ فإنّه إنّما يكون الخلوّ عنها نقصاً إذا لم يكن للصفة الزائلة خلف، و أمّا إذا كان لها خلف، فلا يلزم نقص؛ فإنّه يجوز أن تقتضي ذاته صفات متعاقبة كلّ واحدة منها مختصّة بوقت و حال؛ لتعلّق الإرادة بها في ذلك الوقت و الحال، و خلف لما زال، فيكون الكمال مطّرداً و[3] محفوظاً في ضمن تلك الصفات المتعاقبة.

لا يقال: إنّ كلّ واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب أن تكون صفة كمال، فعند زوال الصفة

---

١. ج: عنه.

٢. ج: + الوجه.

٣. أ: أو.

السابقة يلزم النقص؛ لخلوّه[١] عن صفة الكمال.

لأنّا نقول: يجوز أن يكون كون الصفة صفةَ كمالٍ مشروطاً بحضور ذلك الوقت الذي اختصّ بها، فلا يلزم أن يكون خلوّ الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصاً.

و الحاصل أنّ كلّ واحدة من الصفات المتعاقبة إنّما هي كمال عند وقتها المختصّ بها[٢]، و لا يكون كمالاً عند انقضاء وقتها، بل الكمال هو الصفة التي هي بعدها، و هو متّصف بها.

و أمّا على الثالث فبأن يقال: الملازمة ممنوعة؛ فإنّا لا نسلّم أنّه لو صحّ اتّصافه بمحدث لصحّ اتّصافه به أزلاً؛ فإنّ إمكان الاتّصاف بالصفة المحدثة لمّا توقّف على إمكان الصفة المحدثة لم يكن إمكان الاتّصاف بالصفة المحدثة قبل إمكان الصفة المحدثة؛ ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه، و إمكان الصفة المحدثة لم يتحقّق في الأزل؛ لأنّ إمكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها، أو بوقت معيّن و حال معيّن؛ لتعلّق الإرادة بها في ذلك الوقت.

و أمّا على الرابع فبأن يقال: المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار، و لزوم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجّح ممنوع؛ لجواز أن يكون تعلّق إرادة الله تعالى بوقت معيّن مرجّحاً.

[احتجاج الكرّامية على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى]

احتجّ الكرّامية على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى بوجهين[٣]؛ أحدهما: أنّه تعالى لم يكن فاعل العالم؛ ضرورة كون العالم محدثاً، ثمّ صار فاعلاً له، و الفاعلية صفة ثبوتية، فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى.

و ثانيهما: أنّ الصفات القديمة يصحّ قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفات أو معاني لا لكونها قديمة؛ فإنّ القدم لكونه عدمياً- لأنّه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير- لا مدخل له في صحّة اتّصاف الذات بالصفات القديمة؛ فإنّ صحّة الاتّصاف أمر وجودي، و الأمر العدمي لا يكون جزءاً من الأمر المقتضي للأمر الوجودي، و الحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات و معاني، فيصحّ

---

١. أ: بخلوّه.

٢. أ: لها.

٣. أ: من وجهين.

قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى؛ لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحّة القيام.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ التغيّر في الإضافة و التعلّق لا في الصفة؛ لأنّ كونه تعالى فاعلاً للعالم إضافةٌ و تعلّقٌ عرض للقدرة بعد أن لم يكن عارضاً. و عن الثاني: بأنّ[1] المصحّح لقيام تلك الصفات القديمة حقائقها المخصوصة، أو لعلّ القِدَم شرط لصحّة[2] الاتّصاف، و القدم و إن كان عدمياً يجوز أن يكون شرطاً؛ لأنّ العدمي يجوز أن يكون شرطاً للأمر الوجودي، أو لعلّ الحدوث مانع من صحّة الاتّصاف.

و الحقّ أنّه لا يصحّ قيام الحوادث بذاته تعالى، و المعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغيّر عليه؛ لاستحالة انفعاله في ذاته، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

---

١. ب: أنّ.

٢. أ: صحة.

[المبحث الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى]

قال:

الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى. أجمع العقلاء على أنّه سبحانه و تعالى غير موصوف بشيء من الألوان و الطعوم و الروائح، و لا يلتذّ باللذات[1] الحسّية؛ فإنّها تابعة للمزاج.

و أمّا اللذّة[2] العقلية فقد جوّزها الحكماء، و قالوا: من تصوّر في نفسه كمالاً فرح به، و لا شكّ أنّ كماله أعظم الكمالات، فلا بُعد من أن يلتذّ به.

أقول:

المبحث الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى. أجمع[3] العقلاء على أنّه سبحانه و تعالى غير موصوف بشيء من الألوان و الطعوم و الروائح و اللذّات الحسّية؛ فإنّ هذه الأمور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر، و هو تعالى منزّه عن الجسميّة و التركيب.

قال[4] الامام[5]: و المعتمد في أنّه تعالى غير موصوف بالألوان و الطعوم و الروائح الإجماعُ،[6] و الأصحاب قالوا اللون جنس تحته أنواع، و ليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال و بالنسبة إلى بعض صفة نقص. و أيضاً: الفاعلية لا تتوقّف على تحقّق شيء منها، و إذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من الباقي، فوجب أن لا يثبت شيء منها.

ثمّ قال: و لقائل أن يقول: تدّعي أنّه ليس البعض أولى من البعض في نفس الأمر أم في عقلك و ذهنك؟ و الأوّل لا بدّ فيه من الدلالة، فلِمَ لا يجوز أن يكون ماهيّة ذاته تستلزم لوناً معيّناً من غير أن يعرف لمّية ذلك الاستلزام؟ و الثاني مسلّم، لكن لا يلزم إلّا عدم علمنا بذلك المعيّن، و أمّا عدمه في نفسه، فلا.

---

١. د: باللذائذ.

٢. أ: اللذات.

٣. ب: + جمهور.

٤. أ: كما قال.

٥. انظر: المحصّل: ٣٧١– ٣٧٢.

٦. ج: + قال الإمام.

و لقائل أن يقول: التمسّك بالإجماع في العقليات يكون عند الضرورة، و المعتمد في هذا الموضع أنّه لا يجوز أن يكون محلّاً للأعراض؛ لامتناع انفعال ذاته تعالى.

و قال أيضاً[1]: اتّفق الكلّ على استحالة الألم، أمّا اللذات العقلية فقد جوّزها الحكماء، و الباقون ينكرونها. و احتجّوا بأنّ اللذّة و الألم من توابع اعتدال المزاج و تنافره، و ذلك لا يعقل إلّا في الجسم.

و هو ضعيف؛ لأنّه يقال: هب أنّ اعتدال المزاج يوجب اللذّة، لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبّب.

و المعتمد أنّ تلك اللذّة إن كانت قديمة و هي داعية إلى الفعل الملتذّ به، وجب أن يكون موجداً للملتذّ به قبل أن أوجده؛ لأنّ الداعي إلى إيجاده قبل ذلك موجود و لا مانع، لكن إيجاد الشي قبل إيجاده محال، و إن كانت حادثة كان محلّاً للحوادث[2].

و الحكماء قالوا: إنّ كلّ من تصوّر في نفسه كمالاً فرح به، و من تصوّر في نفسه نقصاناً تألّم به، و لا شكّ أنّ كماله تعالى أعظم الكمالات، و علمه بكماله أجلّ العلوم، فلا بُعد أن يلتذّ به، و أن يستلزم ذلك أعظم اللذّات.

قال الإمام[3]: و الجواب أنّه باطل بإجماع الأمّة.

و الحقّ أنّ اللذّة و الألم اللذين من توابع المزاج لا شكّ في استحالتهما عليه تعالى. و أمّا قول الإمام: إن كانت اللذّة قديمة و هي داعية إلى الفعل الملتذّ به وجب أن يكون موجداً للملتذّ به قبل أن أوجده؛ لأنّ الداعي لإيجاده قبل ذلك موجود و لا مانع، فإنّما يصحّ إذا كان الملتذّ به من فعله، و على تقدير أن يكون الملتذّ به من فعله إنّما يصحّ إذا كان داعي الإيجاد متجدّداً مغايراً لداعي اللذّة، أو كان داعي الإيجاد أيضاً قديماً، لكنّه غير كاف في الإيجاد إلّا بعد وجود الملتذّ به، أمّا إذا كان داعي اللذّة داعي الإيجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور، و الدلالة المذكورة لا تبطل الألم؛ إذ ليس إليه داع، فلا يلزم هذا الخلف.

---

١. انظر: المحصّل: ٣٧٠- ٣٧١.

٢. ب: للحادث.

٣. انظر: المحصّل: ٣٧٠.

و الحكماء لا يقولون[١] علمه بكماله يوجب اللذّة؛ فإنّه ليس بصحيح؛ لاقتضائه أن يكون علمه فاعل اللذّة و ذاته قابلها، و هم لا يقولون به، بل يقولون إنّ اللذّة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله. و تقرير الألم و الفرح اللذين يوجبهما العلم بالكمال و النقصان في حقه تعالى ليس بمفيد؛ لأنّه منزّه عن الانفعال. و التمسّك بإجماع الأمّة يفيد في عدم إطلاق لفظي اللذّة و الألم عليه تعالى؛ لأنّ كلّ صفة لا يقارنها الإذن الشرعي لا يوصف به الله تعالى، أمّا في المعنى الذي ادّعاه الحكماء، فالإجماع غير حاصل.

و نفي الألم عنه تعالى لا يحتاج إلى بيان؛ لأنّ الألم إدراك مناف، و لا منافي له تعالى.

---

١. ب: + إنّ.

[الفصل الثالث: في التوحيد]

قال:

الفصل الثالث: في التوحيد. احتجّ عليه[1] الحكماء بأنّ وجوب الوجود نفس ذاته، فلو شارك فيه غيره امتاز عنه بالتعيّن، و يلزم التركّب[2].

و المتكلّمون بأنّا لو فرضنا إلهين لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما، فلا يوجد شيء منها؛ لاستحالة الترجيح بلا[3] مرجّح، و امتناع مؤثّرين[4] على أثر واحد.

و أيضاً: فإن أراد أحدهما حركة جسم؛ فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فليفرض[5]، و حينئذ إمّا أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مراد كلّ واحد منهما، و كلاهما محال. أو يحصل مراد أحد منهما[6] وحده، فيلزم عجز الآخر، و إن لم يمكن، فيكون المانع إرادة الآخر، فيلزم عجزه، و العاجز لا يكون إلهاً.

و يجوز التمسّك به بالدلائل النقلية لعدم توقّفها عليه.

أقول:

لمّا فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث في التوحيد. احتجّ الحكماء على أنّه ليس واجب الوجود إلّا واحداً بأنّ وجوب الوجود نفس ذات الله تعالى، فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعيّن، و يلزم التركيب، فيكون ممكناً، هذا خلف.

قيل: و فيه نظر؛ لأنّ الامتياز بالتعيّن لا يوجب التركيب في الماهيّة.

أجيب[7]: بأنّه ما ادّعى المصنّف بأنّ الامتياز بالتعيّن يوجب التركيب في الماهيّة، بل ادّعى التركيب مطلقاً، و هو كذلك؛ لأنّه لو شاركه غيره في وجوب الوجود- و وجوب الوجود نفس ذاته- فلا بدّ و أن يمتاز بتعيّن زائد على نفس وجوب الوجود بالضرورة، و حينئذ يكون واجب الوجود المعيّن فيه

---

١. أ، د: - عليه.

٢. س: التركيب.

٣. أ: من غير.

٤. أ: المؤثّرين.

٥. س: فلنفرض.

٦. س: أحدهما.

٧. ب: و أجيب.

أمران: وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته، و التعيّن الذي هو زائد عليه. و لا يجوز أن يكون علّة التعيّن ذاته و لا لازم ذاته، و إلّا لم تتحقّق اثنينية، فيكون تعيّنه لأمر غير ذاته و غير لازم ذاته، فيكون ممكناً، هذا خلف.

[الوجه الأوّل الدالّ على التوحيد على طريقة الحكماء]

قال الإمام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء[1]: الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين، و إلّا لكان مغايراً لما به يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر، فيكون كلّ واحد منهما مركّباً عن ما به الاشتراك و ما به الامتياز؛ فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علّة منفصلة، هذا خلف. و إن كان بينهما ملازمة؛ فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير، هذا خلف. و إن كان الوجوب مستلزماً لتلك الهوية فكلّ واجب هو هو، فما ليس هو لم يكن واجباً.

و قيل[2] عليه: هذا بناء على كون الوجوب وصفاً ثبوتياً، و هو باطل، و إلّا لكان إمّا داخلاً في الماهيّة أو خارجاً عنها، و كلاهما باطل على ما تقدّم.

و لأنّه لو كان ثبوتياً لكان مساوياً في الثبوت لسائر الماهيات و مخالفاً لها في الخصوصية، فوجوده غير ماهيّته، فاتّصاف ماهيّته بوجوده إن كان واجباً كان للوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية، و إن لم يكن واجباً كان ممكناً لذاته، فالواجب لذاته أولى بأن يكون ممكناً لذاته، هذا خلف.

و أيضاً: فهو بناء على كون التعيّن وصفاً ثبوتياً زائداً، و هو باطل.

و أيضاً: فهو معارض بأنّ واجب الوجود مساو للممكن في الموجودية و مخالف له في الوجوب، فوجوده و وجوبه متغايران، فإمّا أن لا يكون بينهما ملازمة، و هو محال، و إلّا لصحّ انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب، و كلّما كان كذلك استحال أن يكون واجباً لذاته. أو يكون بينهما ملازمة، و يمتنع أن يكون كلّ واحد منهما مفتقراً إلى الآخر؛ ضرورة امتناع الدور، و يمتنع أن يكون الوجود مستلزماً للوجوب، و إلّا فكل موجود واجب، هذا خلف.

---

١. انظر: المحصّل: ١٨١– ١٨٣.

٢. ب: فقيل.

و لا جواب عنه إلّا قولنا: الوجود مقول على الواجب و الممكن بالاشتراك اللفظي فقط، و إذا كان كذلك، فلِمَ لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولاً على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط؟

قال صاحب تلخيص المحصّل [١]: إن لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركاً بين الاثنين كان من الواجب أن يقتصر على ذلك؛ لأنّه قد تبيّن أنّ كلّ مركّب ممكن، ثمّ قوله بعد ذلك: فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير، هذا خلف، [٢] فيه نظر؛ لأنّ الخلف إنّما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب، أمّا إذا كانت هويّته مستلزمة لوجوبه و كان وجوبه محتاجاً إلى هويّته، لا يلزم كون الهويّة معلولة للغير، بل يلزم كون الهويّة غير واجبة بانفرادها، و [٣] إنّما تكون واجبة بصفة يقتضيها ذاتها.

و لو قال في الأوّل: الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها، فيكون معلول الغير، حصل مقصوده، و الاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي، باطل على مذهبه؛ فإنّه نقيض اللاوجود المحمول عليه العدم، فالوجود يكون محمولاً عليه.

قوله: «و إن لم يكن الوجوب واجباً لكان ممكناً فالواجب لذاته أولى أن [٤] يكون ممكناً» إعادةٌ لما مضى، و قد مرّ الكلام عليه.

و المعارضة بكون الواجب مساوياً للممكن في الوجود، فقد بيّنا أنّ اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطي. و المهرب الذي هرب إليه أخيراً أنّ الوجوب بالذات مقول على الوجوبين [٥] بالاشتراك اللفظي، لا ينجيه من هذه الحيرة؛ فإنّه من غاية التحيّر لا يدري إلى أيّ شيء يتأدّى كلامه، و لا يبالي بالتناقض و التزام ما لا يخلصه من حيرته.

و كان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء: الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولاً على الاثنين؛ لأنّه إمّا أن يكون ذاتياً لهما أو عرضياً لهما أو ذاتياً لأحدهما و عرضياً للآخر. فإن كان

---

١. انظر: تلخيص المحصّل: ١٠٠- ١٠١.

٢. ب: + و.

٣. أ: - و.

٤. ب: بأن.

٥. أ: الوجودين.

ذاتياً لهما، فالخصوصية التي بها يمتاز كلّ واحد من الآخر لا يكون داخلاً في الوجوب الذي هو المعنى المشترك، و إلّا فلا امتياز، فهو خارج مضاف إلى المعنى المشترك. فإن كان في كلّ واحد منهما كان كلّ واحد منهما ممكناً من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر. و إن كان في أحدهما فهو ممكن. و إن كان عرضياً لهما أو لأحدهما فعروضه في ذاته لا يكون واجباً.

لا يقال: الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط؛ لأنّا قد بيّنا أنّ المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصّص يزيل اشتراكه.

فإن قيل: المخصّص سلبي و كلّ واحد منهما مخصّص[١] بأنّه ليس هو الآخر. قلنا: سلب الغير لا يحصل[٢] إلّا بعد حصول الغير، و حينئذ يكون كلّ واحد هو هو بعد حصول الغير، فيكون ممكناً، و فيه كفاية.

[الوجه الثاني الدالّ على التوحيد على طريقة الحكماء]

وجه آخر يدلّ على نفي الشريك: أنّ الوجود الخاص المتّصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركاً بين اثنين، بل هو واحد حقيقي[٣]؛ لأنّه لو كان مشتركاً بين اثنين، فإن كان تمام حقيقتهما تكون الخصوصية التي يمتاز بها كلّ واحد منهما عن الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة[٤] بينهما مضافة إليهما، فإن كانت في كلّ واحد منهما كان كلّ واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ممكناً، فلا يكون كلّ واحد منهما واجباً.

و أيضاً: لا تكون خصوصية أحدهما لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة، و إلّا لامتنع التحقّق بدونها، فيفتقر ما له تلك الخصوصية في تلك الخصوصية إلى غيره، فلا يكون واجباً.

و أيضاً: لو كانت علّة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها إلّا واحد، و لكان متخصّصاً قبل تلك الخصوصية؛ لأنّ العلّة يجب أن تتخصّص و تتعيّن قبل المعلول، فيكون لها خصوصية

---

١. ب: مختصّ.

٢. ب: يتحصل.

٣. أ: حقيقة.

٤. أ: المشترك.

أخرى، و يلزم الدور أو التسلسل أو افتقار أحدهما في الخصوصية إلى غيره، فيلزم الإمكان.

و إن كانت علّة الخصوصية الغير يلزم الإمكان، و إن كان داخلاً في حقيقتهما يلزم أن يكون كلّ واحد منهما مركّباً ممّا به الاشتراك و ممّا به الامتياز، و هو محال. و إن كان خارجاً عنهما؛ فإن لم يكن عارضاً لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود، و إن كان عارضاً لهما- و كلّ عارض محتاج إلى معروضه، و كلّ محتاج إلى معروضه فهو ممكن- فلا يكون الواجب واجباً، هذا خلف.

و أيضاً: يلزم أن يكون لكلّ واحد منهما ماهيّة و وجود عارض لهما، فلم يكن واحد منهما واجباً؛ لما عرفت أنّ الواجب لا يكون له وجود و ماهيّة.

[الوجه الثالث الدالّ على التوحيد على طريقة الحكماء]

وجه آخر في بيان التوحيد على طريقة الحكيم مسبوق بتقرير مقدّمتين؛ إحداهما: أنّ الشيئين قد يختلفان بالاعتبار، كالعاقل و المعقول إذا كان العاقل يعقل ذاته، و قد يختلفان بالأعيان.

و المختلفان بالأعيان قد يتّفقان في أمر عارض كهذا الجوهر و هذا العرض في الوجود، و قد يتّفقان في أمر مقوّم[1] لهما، كزيد و عمرو في الإنسانية.

و المختلفان في الأعيان المتّفقان في أمر مقوّم لهما مشتملان بالضرورة على أمرين قد اجتمعا فيه؛ أحدهما ما يختلف فيه، و الثاني ما يتّفق فيه، و اجتماعهما إمّا مع امتناع الانفكاك من أحد الجانبين، و هو اللزوم، أو مع جواز الانفكاك، و هو العروض.

و اللزوم لا يخلو إمّا أن يكون ما يتّفقان فيه لازماً لما يختلفان به، فيكون للمختلفين لازم واحد، و هذا غير منكر، كالحيوان اللازم للناطق و الأعجم، و إمّا أن يكون ما يختلفان به لازماً لما يتّفقان فيه، فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان، و هذا منكر؛ فإنّه يمتنع أن يكون الحيوان ناطقاً و أعجم معاً؛ لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد؛ لاستلزامه التنافي بين اللازم و الملزوم.

و أمّا العروض فإمّا أن يكون ما يتّفقان فيه عارضاً عرض لما يختلفان به، و هذا أيضاً غير منكر، كالوجود العارض لهذا الجوهر و هذا العرض عند إطلاق هذا الموجود و ذاك الموجود عليهما؛ فإنّ الوجود مقوّم لهما من حيث هما موجودان، و عارض لذاتيهما المختلفين بالكليّة. و إمّا أن يكون ما

---

١. ب: + يشتملان بالضرورة.

يختلفان به عارضاً لما يتّفقان فيه، و هذا أيضاً غير منكر، كالإنسانية المعروضة لهذا و ذاك عند إطلاق هذا الإنسان و ذاك الإنسان عليهما؛ فإنّ الإنسانية مقوّمة لهما، و هي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية.

و ثانيهما أنّ ماهيّة الشيء قد يجوز أن تكون سبباً لصفة[١] من صفاته، كالاثنينية التي هي سبب لزوجيّتها، و أنّ صفة الشيء قد تكون سبباً لصفة أخرى له، مثل الفصل للخاصة كالناطقية للمتعجّبية، و مثل الخاصّة للخاصة كالمتعجّبية للضاحكية، و مثل العرض للعرض كالملوّن للمرئي.

و لكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنّما هي بسبب الماهيّة التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى؛ لأنّ السبب متقدّم في الوجود، و لا متقدّم[٢] بالوجود قبل الوجود؛ فإنّ سائر الصفات إنّما توجد بسبب الماهيّة، و الماهيّة توجد بسبب الوجود، و لذلك جاز أن تكون الماهيّة سبباً لسائر الصفات، و أن يكون بعضها سبباً لبعض، و لم يجز أن يكون شيء منها سبباً للوجود.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد ثبت أنّ واجب الوجود موجود، و أنّه موجد للموجود الممكن، و أنّه إنّما يكون موجداً للشيء إذا كان متعيّناً؛ لأنّ الشيء غير[٣] المتعيّن لا يوجد في الخارج، و ما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجداً لغيره[٤].

ثمّ إنّ واجب الوجود المتعيّن إن كان تعيّنه ذلك لأنّه واجب الوجود، أي: تعيّنه عين كونه واجب الوجود، فلا واجب وجودٍ غيره، و هذا هو المطلوب.

و إن لم يكن تعيّنه لذلك- أي: لأنّه واجب الوجود- أي: إن لم يكن تعيّنه ذلك عين كونه واجب الوجود، بل تعيّنه لأمر آخر- أي: تعيّنه غير كونه واجب الوجود- فهو معلول الغير[٥]؛ لأنّه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيّنه كان الوجود الواجب لازماً لماهيّة غيره أو لازماً لصفة غيره؛ لأنّ التعيّن إذا[٦] كان غير واجب الوجود يكون ماهيّة أو صفة لماهيّة، و على التقديرين يلزم من كون

---

١. أ: سببَ صفة.

٢. ب: يتقدّم.

٣. ب: الغير.

٤. أ: موجد الغير. ج: – لغيره.

٥. ج: – الغير.

٦. ج: إن.

الوجود الواجب لازماً لتعيّنه كون الوجود الواجب لازماً لماهيّة غيره أو لازماً لصفة غيره، و هو محال؛ لأنّه حينئذ يلزم أن يكون الوجود بسبب ماهيّة غيره أو بسبب صفة أخرى لها؛ لأنّ اللزوم بين الشيئين لا يتحقّق إلّا إذا كان الملزوم أو جزء منه علّة أو معلولاً مساوياً للازم أو لجزء منه، أو كانا معلولي علّة واحدة.

و على تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعيّن يمتنع أن يكون علّة للتعيّن؛ لأنّ العلّة يجب أن يتعيّن قبل المعلول، و يمتنع أن يتعيّن الوجود الواجب قبل تعيّنه. و على التقديرين الآخرين- و هو أن يكون الملزوم علّة للازم أو جزءاً من علّته، أو يكون الملزوم و اللازم معلولي علّة واحدة- يلزم أن يكون واجب الوجود معلولاً، و هو محال.

و إن كان واجب الوجود عارضاً لتعيّنه، فهو أولى بأن يكون معلولا أيضاً؛ لأنّ العارض للشيء مفتقر إلى ذلك الشيء، و المفتقر إلى الغير معلول. و لأنّه إذا كان واجب الوجود عارضاً للتعيّن لا يكون علّة لتعيّنه، و إلّا لكان لازماً له، فيكون تعيّنه لغيره، فيتضاعف الافتقار، فيكون أولى بأن يكون معلولاً.

و إن[1] كان التعيّن لازماً لواجب الوجود، فهو معلول أيضاً؛ لأنّه لا يجوز أن يكون واجب الوجود علّة لتعيّنه؛ لأنّ العلّة يجب أن تتعيّن قبل المعلول، و يمتنع أن يتعيّن الوجود الواجب قبل تعيّنه، فيكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً.

و إن كان التعيّن عارضاً للوجود الواجب، فهو معلول أيضاً؛ لأنه لا يجوز أن يكون الوجود الواجب علّة لتعيّنه، و إلّا يلزم تقدّمه على تعيّنه بالتعيّن؛ ضرورة وجوب تقدّم العلّة على المعلول بالتعيّن، و لا أن يكون التعيّن علّة لمعروضه، و إلّا لكان لازماً له لا عارضاً، فتعيّن أن يكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره.

ثمّ التعيّن لا يمكن أن يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامّة، فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامّة، و حينئذ إمّا أن تتخصّص تلك الطبيعة المعروضة للتعيّن بعين ذلك التعيّن العارض لها، أو يكون بسبب تعيّن آخر خصّصها أوّلاً ثمّ عرض لها التعيّن بعد تخصّصها.

---

١. ج: إذا.

فإن كان الأوّل فتلك العلّة علّة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، و هذا محال. و إن كان الثاني، فالكلام في التعيّن السابق كالكلام في التعيّن المعلول.

و لمّا بطل الأقسام الأربعة الحاصلة من كون تعيّن واجب الوجود غير كونه واجب الوجود، تعيّن كونُ تعيّنِ واجب الوجود عينَ كونه واجب الوجود، فيكون واجب الوجود واحداً، و هو المطلوب.

[في الوجهين الدالّين على التوحيد على طريقة المتكلّمين]

و احتجّ المتكلّمون على نفي الإلهين بوجهين:

أحدهما: أنّه لو فرض إلهان لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما- أي: يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة إلى كلّ واحد منهما- لأنّ علّة المقدورية الإمكان؛ فإنّ الامتناع و الوجوب يحيلان المقدورية، و الإمكان وصف مشترك بين جميع الممكنات، فيكون جميع الممكنات مقدوراً لكلّ واحد[1] منهما، فيكون كلّ منهما قادراً على جميع الممكنات، فلا يوجد شيء من الممكنات؛ لأنّه إن وجد شيء من الممكنات فإمّا أن لا يكون واحد منهما مؤثّراً فيه أو يكون أحدهما مؤثّراً فيه دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجّح.

أمّا على تقدير أن لا يكون واحد منهما مؤثّراً فظاهر؛ لأنّه حينئذ يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح، و أمّا على تقدير أن يكون المؤثّر أحدهما فقط؛ فلأنّه لمّا كان ذلك الممكن الواقع نسبته إلى كلّ منهما على السواء فوقوعه بأحدهما دون الآخر يكون ترجيحاً بلا مرجّح، فثبت أنّه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير أن لا يكون واحد منهما موثراً فيه أو يكون أحدهما مؤثّراً فيه دون الآخر، لزم الترجيح بلا مرجّح، و اللازم باطل؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجّح، فلا يوجد شيء من الممكنات.

و إن كان كلّ واحد منهما مؤثّراً فيه يلزم اجتماع مؤثّرين مستقلّين[2] على أثر واحد بالشخص، فلا يوجد شيء منهما.

فثبت أنّه لو فرض إلهان لا يوجد شيء من الممكنات، و اللازم باطل، فالملزوم مثله، فالإله واحد،

---

١. ج: – واحد.

٢. ج: المؤثّرين المستقلّين.

و هو المطلوب.

الثاني: أنّا لو فرضنا إلهين؛ فإن أراد أحدهما حركة جسم؛ فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فلنفرض ذلك؛ فإنّ ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، و إلّا لكان ممتنعاً لا ممكناً. و حينئذ إمّا أن يحصل مرادهما، فيكون الجسم الواحد متحرّكاً و ساكناً، و هو محال. أو لا يحصل مراد كلّ واحد منهما، فيكون الجسم الواحد لا متحرّكاً و لا ساكناً، و هو محال. أو يحصل مراد أحدهما وحده، فيلزم عجز الآخر.

فعجزه إن كان أزلياً يكون محالاً؛ لأنّ العجز إنّما يعقل عمّا يصحّ وجوده في الأزل، و وجود المخلوق في الأزل محال، فالعجز عنه أزلاً محال. و إن كان حادثاً فهو أيضاً محال؛ لأنّ هذا إنّما يعقل لو كان قادراً في الأزل ثمّ زال قدرته، و ذلك يستدعي زوال قدرة[1] القديم، و هو محال.

و إن لم يكن للآخر إرادة سكونه، فيكون المانع إرادة الآخر، فيلزم عجزه، و العاجز لا يكون إلهاً لما[2] ذكرنا، و لأنّه إذا كان كلّ واحد منهما قادراً على جميع المقدورات- و القادر يصحّ منه فعل مقدوره- فحينئذ يصحّ من هذا فعل الحركة لو لا الآخر، و من الآخر فعل السكون لو لا هذا، فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل[3] لا يتعذّر على الآخر القصد إلى ضده، لكن ليس تقدّم أحدهما على الآخر أولى من العكس، فإذن يستحيل أن يصير قصد أحدهما مانعاً للآخر[4] من القصد.

و يجوز التمسّك في إثبات التوحيد بالدلائل النقلية؛ لأنّ صحّة الدلائل النقلية غير متوقّفة على أنّ الإله واحد.

---

١. أ: - قدرة.

٢. ج: كما.

٣. ج: - إلى الفعل.

٤. أ: عن الآخر.

الباب الثاني: في صفاته تعالى

الفصل الأوّل: في الصفات التي يتوقّف عليها أفعاله

الفصل الثاني: في سائر الصفات

الفصل الأوّل: في الصفات التي يتوقّف عليها أفعاله

المبحث الأوّل: في القدرة

المبحث الثاني: في أنّه تعالى عالم

المبحث الثالث: في الحياة

المبحث الرابع: في إرادته تعالى

[المبحث الأوّل: في القدرة]

قال:

الباب الثاني: في صفاته تعالى[1]. و فيه فصلان؛ الفصل الأوّل: في الصفات التي يتوقّف عليها أفعاله. و فيه مباحث؛ الأوّل: في القدرة.

اتّفق المتكلّمون على أنّه تعالى قادر؛ لأنّه لو كان موجباً بالذات و لم يتوقّف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم. و إن توقّف فإمّا أن يتوقّف على وجوده، فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها، و هو محال. أو على ارتفاعه، فيلزم حوادث متعاقبة لا أوّل لها[2]، و هو أيضاً محال؛ لأنّ جملة ما حدث إلى زمان الطوفان إذا أطبق[3] بما مضى إلى يومنا؛ فإن لم يكن في الثاني ما لا يكون بإزائه في الأوّل شيء، ساوى الزائد الناقص، و إن كان انقطع الأوّل، و الثاني إنّما زاد عليه بقدر متناه، فيكون متناهياً.

قيل: تخلف عنه العالم؛ لامتناع وجوده أزلاً. قلنا: وجوده ساكناً من الموجب لم يكن ممتنعاً. سلّمناه، لكن كان من الممكن أن يتقدّم وجوده.

قيل: الجملتان غير موجودتين، فلا توصفان بالزيادة و النقصان. و نوقض بالزمان.

قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطاً مختاراً؟ قلنا: لأنّ كلّ ما سوى الواجب ممكن، و كلّ ممكن مفتقر إلى مؤثّر، و كلّ مفتقر محدث؛ لأنّ تأثير المؤثّر فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حالة البقاء؛ لاستحالة إيجاد الموجود، فبقي إمّا أن يكون حال الحدوث أو حال العدم، و على التقديرين يلزم حدوث الأثر.

أقول:

لمّا فرغ من الباب الأوّل شرع في الباب الثاني في صفاته- أي: الثبوتية- و ذكر فيه فصلين؛ الأوّل: في الصفات التي يتوقّف عليها أفعاله، الثاني: في سائر الصفات. الفصل الأوّل فيه أربعة مباحث؛ الأوّل: في القدرة، الثاني: في أنّه تعالى عالم، الثالث: في الحياة، الرابع: في الإرادة.

---

١. أ: في الصفات.

٢. أ: لا إلى أوّلٍ.

٣. د: طبق.

المبحث الأوّل: في القدرة. ذهب جميع المليين[١] إلى أنّ تأثيره تعالى في إيجاد العالم بالقدرة و الاختيار؛ على معنى أنّه يصحّ منه فعل العالم و تركه. و ذهب الفلاسفة إلى أنّ تأثيره في وجود العالم بالإيجاب؛ على معنى أنّ العالم لازم لذاته، كتأثير الشمس بالإضائة[٢]؛ فإنّه لازم لذاتها.

و إثبات القادرية مبنيّ على حدوث العالم و إبطال حوادث[٣] لا أوّل لها، و القادر هو الذي يصحّ أن يصدر منه الفعل و أن لا يصدر، و هذه الصحة هي القدرة. و إنّما يترجّح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة، و الفلاسفة لا ينكرون ذلك و إنّما الخلاف في أنّ الفعل مع اجتماع القدرة و الإرادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما، أو لا يمكن، بل إنّما يحصل بعد ذلك.

و الفلاسفة ذهبوا إلى أنّه يمكن، بل يجب حصوله مع اجتماعهما، و لقولهم بأزلية العلم و القدرة و كون الإرادة علماً خاصاً حكموا بقِدَم العالم.

و المتكلّمون ذهبوا إلى امتناع حصول الفعل معهما، بل قالوا الفعل إنّما يحصل بعد اجتماعهما، و لذلك قالوا بوجوب الحدوث؛ لأنّ الداعي الذي هو إرادة جازمة لا يدعو إلّا إلى معدوم، و العلم به بديهي.

[قدرته تعالى وبطلان قِدَم العالَم]

و الحجّة على أنّه تعالى قادر أنّ وجود العالم بعد عدمه ينافي كون تأثيره في العالم بالإيجاب، و الأوّل ثابت؛ لما ثبت أنّ العالم حادث، فانتفى الثاني.

بيان المنافاة: أنّه تعالى لو كان موجباً بالذات و لم يتوقّف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم؛ سواء توقّف وجوده عنه على شرط قديم أو لم يتوقّف على شرط أصلاً؛ ضرورة امتناع تخلّف الأثر عن المؤثّر التامّ.

و إن توقّف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث فإمّا أن يتوقّف على وجود شرط حادث أو

---

١. ج: جمهور المتكلمين.

٢. ج: في الإضائة.

٣. ج: الحوادث.

على ارتفاعه. فإن توقّف تأثيره في وجود العالم على وجود شـرط حادث فينقل[1] الكلام إليه، و يلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها، و هو محال.

و إن توقّف تأثيره في وجود العالم على ارتفاع شـرط حادث، فيلزم حوادث متعاقبة متقضـية[2] لا إلى أوّل، و هو محـال أيضـاً؛ لأنّ جملـة ما حدث من الحوادث المتعاقبة إلى زمان الطوفان إذا أطبق[3] بما مضـى من الحوادث إلى يومنا؛ فإن لم يكن في الثاني- أي: فيما مضـى إلى يومنا- ما لا يكون من الحوادث بإزائه في الأوّل- أي: في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة إلى زمان الطوفان- شـيء من الحوادث، سـاوى[4] الزائد- أي: الثاني- الناقصَ- أي: الأوّل- فإنّ الثاني زائد على الأوّل بمقدار ما مضى من الطوفان إلى يومنا، فيكون الكلّ مساوياً لجزئه، و هو محال.

و إن كان في الثاني ما لا يكون بإزائه في الأوّل شـيء انقطع الأوّل، فيلزم تناهيه، و الثاني زائد على الأوّل بمقدار متناه، فيكون الثاني أيضاً متناهياً؛ لأنّ الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه.

فإن قيل: لا نسـلّم أنّ الباري[5] تعالى لو كان موجباً بالذات و لم يتوقّف تأثيره على شـرط حادث لزم قدم العالم. قوله: «لامتناع تخلّف الأثر عن المؤثّر التامّ»، قلنا: لا نسـلّم؛ فإنّ تخلّف الأثر عن المؤثّر التـام إنّمـا يمتنع إذا كـان الأثر ممكنـاً، و هو ممنوع[6]؛ فـإنّ وجود العـالم في الأزل ممتنع؛ لما بيّنا أنّه لو وجد العالم في الأزل لكان إمّا متحرّكاً أو ساكناً و كلّ منهما محال، فوجوده في الأزل محال، فتخلّف الأثر[7] عن المؤثّر؛ لامتناع وجوده أزلاً؛ فإنّ صـحّة صـدور الأثر عن المؤثّر كما يعتبر فيه وجود المؤثّر يعتبر إمكان الأثر.

أجيب: بأنّا لا نسـلّم أنّ وجود العالم في الأزل ممتنع؛ فإنّ وجوده ساكناً في الأزل من الموجب لم

---

١. ب: فننقل.
٢. ب: منقضّية.
٣. أ: طبق.
٤. ج: يساوي.
٥. ج: الله.
٦. ب: محال.
٧. أ: - الأثر.

يكن ممتنعاً، بل وقوع العالم بالقدرة و الاختيار في الأزل ممتنع. سلّمنا امتناع وجود العالم[١] في الأزل، لكن كان[٢] من الممكن أن يتقدّم وجوده على ما وجد بمقدار يوم؛ فإنّه لو وجد قبل أن يوجد[٣] بمقدار يوم لم يصر بذلك أزلياً، فكان يجب أن يوجد قبل أن يوجد؛ لوجود المؤثّر التامّ و انتفاء المانع.

قيل: لا نسلّم أنّه إذا كان الباري موجباً و توقّف تأثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالاً. قوله: «لأنّه يلزم منه حوادث متعاقبة لا إلى أوّل»، قلنا: مسلّم لزومها. قوله: «و هو محال»، قلنا: ممنوع. قوله: «لأنّ جملة ما حدث- إلى قوله:- متناه»، قلنا: إنّ هذا الدليل إنّما يتمّ[٤] لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة و النقصان، و هو ممنوع؛ فإنّ الجملتين غير موجودتين؛ لأنّ إحداهما توجد على سبيل التعاقب و التقضّي، فلا يوصفان بالزيادة و النقصان؛ إذ الزيادة و النقصان من أوصاف الموجودات لا المعدومات.

و نوقض قولهم: «الجملتان غير موجودتين، فلا توصفان بالزيادة و النقصان» بالزمان؛ فإنّ أجزائه غير مجتمعة في الوجود؛ لكونه غير قارّ الذات، مع أنّه يوصف بالزيادة و النقصان؛ إذ يصحّ أن يقال: زمان دورة تامّة لفلك زحل أزيد من زمان دورة تامّة لفلك المشتري، و زمان دورة تامّة لفلك القمر أنقص من زمان دورة تامّة لفلك الشمس.

و لقائل أن يقول: بيان امتناع حوادث متعاقبة لا إلى أوّل متوقّف على تطبيق الجملتين، و تطبيق الجملتين محال، لا لأنّ الجملتين لا توصفان بالزيادة و النقصان، بل لأنّ الجملة من حيث هي غير موجودة؛ فإنّ الموجود أبداً جزء من أجزائها، فلا يتصوّر التطبيق في أجزائها أصلاً.

فإن قيل: ما ذكرتم من الحجّة لا يقتضي إلّا أن يكون المؤثّر في العالم هو القادر، و لم يقتض أن يكون واجب الوجود هو القادر، لِمَ لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطاً مختاراً؛ بأن يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الإيجاب موجوداً قديماً ليس بجسم و لا جسماني قادراً مختاراً، و ذلك القادر المختار هو الذي أوجد العالم بالقدرة و الاختيار؟

---

١. ب: + ساكناً.

٢. ج: – كان.

٣. أ: وجد.

٤. ب: + أن.

قلنا: ممنوع؛ لأنّ كلّ ما سوى الواجب ممكن، و كلّ ممكن مفتقر إلى مؤثّر، و كلّ مفتقر إلى مؤثّر محدث؛ لأنّ تأثير المؤثّر فيه بالإيجاب لا يجوز أن يكون حال البقاء؛ لاستحالة إيجاد الموجود، فبقي أن يكون تأثير المؤثّر فيه إمّا حال الحدوث أو حال العدم، و على التقديرين يلزم حدوث الأثر، و إذا كان الوسط حادثاً لا يمكن أن يكون أثراً للموجب القديم إلّا بتوسّط حوادث متعاقبة لا إلى أوّل، و هو محال.

و لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون تأثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود؟ قوله: «لاستحالة إيجاد الموجود»، قلنا: لا نسلّم أنّه يلزم إيجاد الموجود، و إنّما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الأثر الموجود، و ليس كذلك، بل تأثير المؤثّر حال الوجود في الأثر لا من حيث هو موجود و لا من حيث هو معدوم، بل في الماهيّة من حيث هي هي؛ بأن يوجدها.

فإن قيل: فعلى هذا يلزم الواسطة بين الوجود و العدم، و هو محال.

أجيب: بأنّه ليس للماهيّة حال غير حال الوجود و العدم حتّى يلزم الواسطة، لكنّ الماهيّة من حيث هي هي غير الماهيّة من حيث هي موجودة أو معدومة، و إن كانت لا تخلو عن أحدهما، و تأثيره حال الوجود في الماهيّة من حيث هي بأن يحقّقها- أي: يوجدها- لا أن يحقّق وجودها.

فإن قيل: إذا كانت الماهيّة لا تخلو عن الوجود و العدم، فتأثير المؤثّر لا يخلو عن إحدى الحالتين، فيلزم المحذور.

أجيب: بأنّ المراد بحال الوجود زمان وجود الأثر أو آن وجوده، و لا محذور في أن يؤثّر المؤثّر في الأثر زمان وجود الأثر أو آن وجوده؛ لأنّ الأثر لا يتأخّر عن المؤثّر بالزمان، بل هما في الزمان معاً، لكن الأثر بالذات متأخّر عن المؤثّر، فتأثير المؤثّر في الأثر الذي هو بالذات متأخّر عن المؤثّر و بالزمان معه، فلم يحصل للأثر حالة غير حالة[1] الوجود و العدم، و لا يلزم من تأثير المؤثّر فيه حال الوجود إيجاد الموجود؛ لأنّ الوجود[2] و إن كان مع المؤثّر بالزمان، فهو بالذات متأخّر. و أيضاً: التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة لا إلى أوّل غير ممتنع.

---

۱. أ: حال.

۲. ب: الموجود.

[الوجه الأوّل للقائل بأنّ الواجب تعالى موجب بالذات]

قال:

احتجّ المخالف بوجوه:

الأوّل: أنّ المؤثّر في العالم[1] إن استجمع الشرائط وجب الأثر، و إلّا لكان فعله تارة و تركه أخرى ترجيحاً بلا مرجّح، و إن لم يستجمع امتنع.

و أجيب: بأنّ القادر يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّح، كما أنّ الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كلّ الوجوه، و الهارب من السبع يسلك أحد السبيلين بلا مرجّح، و ليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب أصلاً؛ فإنّ البديهة شاهدة بالفرق بينهما، و بأنّ المؤثّر استجمع له شرائط المكنة، و وجود الفعل موقوف على تعلّق الإرادة به.

الثاني: أنّ اقتدار القادر نسبة، فيتوقّف على تمييز المقدور في نفسه المتوقّف على ثبوته، فيلزم الدور.

و نوقض بالإيجاب، ثمّ أجيب: بأنّ التميّز في علم القادر لا في الخارج.

الثالث: أنّ[2] المقدور لا يخلو عن[3] وجود أو عدم، و الحاصل واجب و المقابل له ممتنع، فانتفت المكنة.

و أجيب: بأنّ المكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال، أو حاصلة في الحال بالنظر إلى ذاته مع عدم الالتفات إلى ما هو عليه.

الرابع: التُرك نفي[4] محض و عدم مستمرّ، فلا يكون مقدوراً و فعلاً. و أجيب: بأنّ القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل و أن لا يفعل، لا أن يفعل الترك.

أقول:

احتجّ المخالف- أي: القائل بأنّ الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر- بوجوه أربعة:

الأوّل: أنّ المؤثّر في وجود الشيء إن استجمع جميع ما لا بدّ منه في المؤثّرية من الشرائط- وجودياً كان أو عدمياً- وجب الأثر؛ لأنّه لو لم يجب الأثر مع وجود المؤثّر المستجمع للشرائط لكان فعله تارة و تركه أخرى ترجيحاً بلا مرجّح، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

---

۱. أ: - في العالم.

۲. أ، س: - أنّ.

۳. د: من.

٤. أ: النفي ترک.

بيان الملازمة: أنّه إذا لم يجب الأثر مع وجود المؤثّر المستجمع للشرائط يكون ممكناً؛ إذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثّر المستجمع للشرائط، و إذا كان ممكناً يكون فعله تارة و تركه أخرى ترجيحاً بلا مرجّح، و إن لم يستجمع المؤثّر للشرائط المعتبرة في المؤثّرية امتنع منه وجود الأثر؛ لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط.

و أجيب أوّلاً: بأنّ المؤثّر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثّرية لا يجب أثره، بل يكون تارة مصدراً للأثر و تارة لا يكون، من غير تغيّر حال[1] البتة في الحالتين، فلا يمتنع التُرك حينئذ.

قوله: «لكان فعله تارة و تركه تارة أخرى ترجيحاً بلا مرجّح و هو محال»، قلنا: لا نسلّم استحالة ذلك؛ فإنّ القادر يرجّح أحد مقدوريه على الآخر من غير ترجيح أحدهما على الآخر، كما أنّ الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كلّ الوجوه من غير ترجيح أحدهما على الآخر، و كذلك الهارب من السبع أو العدو يسلك أحد السبيلين المتساويين بلا مرجّح.

قوله: «و ليس ذلك» إشارة إلى جواب اعتراض. تقرير الاعتراض: أنّ تجويز ترجيح أحد الأمرين المتساويَين بلا مرجّح يفضي إلى تجويز حدوث الحادث بلا سبب، فينسدّ[2] باب إثبات الصانع.

تقرير الجواب: أنّ ترجيح القادر أحد مقدوريه المتساويَين بلا مرجّح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب؛ فإنّ البديهة شاهدة بالفرق بينهما؛ فإنّا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب، بخلاف ترجيح القادر أحد مقدوريه المتساويَين بلا مرجّح؛ فإنّ بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك، و قد تحقّق وقوعه.

و الحقّ أنّ ترجيح أحد الأمرين المتساويَين بلا مرجّح محال؛ سواء كان في حدوث الحادث أو في أحد مقدوري القادر، و تخصيص أحدهما بالجواز و الآخر بالامتناع ترجيح بلا مرجّح، و المختار هو الذي يكون فعله تبعاً لإرادته و داعيه، و الداعي يكفي في الترجيح، و الجائع و الهارب لم يختر كلّ منهما أحد المتساويين من غير ترجيح، بل غايته أنّ الترجيح غير معلوم، و عدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع.

---

١. ب: + المؤثّرية.

٢. ج: فسدّ.

و أجيب ثانياً: بأنّ المؤثّر استجمع شرائط المُكنة، فلا يمتنع الفعل عنه، و وجود الفعل متوقّف على تعلّق الإرادة به، فلا يلزم ترجيح بلا مرجّح؛ فإنّه لمّا تعلّق الإرادة به حدث على سبيل الوجوب، و الوجوب بالقدرة و الإرادة لا ينافي تمكّنه من الفعل و التّرك و استواء الطرفين[1] بالنسبة إلى القدرة وحدها؛ فإنّ وجوب الفعل باعتبار القدرة و الداعي، و تمكّنه من الفعل و التّرك بالنسبة إلى القدرة وحدها.

[الوجه الثاني للقائل بأنّ الواجب تعالى موجب بالذات]

الثاني: أنّ اقتدار القادر نسبة بين القادر و المقدور، فيجب أن يتميّز المقدور عن غيره؛ لأنّه إذا لم يتميّز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره، فثبت أنّ المقدور يجب تميّزه عن غيره، و كلّ متميّز ثابت، فإذن تعلّقُ القدرة بالمقدور يتوقّف على ثبوته في نفسه، و ثبوت المقدور متوقّف[2] على القدرة عليه، فيلزم الدور.

و نوقض هذا الدليل بالإيجاب؛ فإنّه لو كان هذا الدليل صحيحاً يلزم أن لا يكون المؤثّر موجباً[3]؛ لأنّ إيجاب المؤثّر في[4] الأثر نسبة بين الموجب و الأثر، فيجب أن يتميّز الأثر عن غيره؛ لأنّه إذا لم يتميّز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره، فثبت أنّ الأثر يجب تميّزه عن غيره، و كلّ متميّز ثابت، فإذن الإيجاب يتوقّف على ثبوت الأثر في نفسه، و ثبوت الأثر في نفسه متوقّف على الإيجاب، فيلزم الدور.

ثمّ أجيب عنه: بأنّ تميّز المقدور عن غيره إنّما هو في علم القادر لا في الخارج، و كلّ متميّز ثابت في العلم لا في الخارج، و ثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه، بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه، فانفكّ الدور.

---

١. ب: طرفين.

٢. ب: يتوقّف.

٣. ج: + أيضاً.

٤. ج: - في.

[الوجه الثالث للقائل بأنّ الواجب تعالى موجب بالذات]

الثالث: المقدور لا يخلو عن وجود أو عدم، فلو كان المؤثّر قادراً فتمكّنه بالضرورة حال حصول أحد الطرفين؛ ضرورة امتناع الخلوّ عن الوجود و العدم، و اللازم باطل؛ لأنّ الحاصل من الطرفين- سواء كان وجوداً أو عدماً- واجب، و إذا كان الحاصل من الطرفين واجباً كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعاً، فلا تكون المكنة حال حصول أحد الطرفين متحقّقة؛ لاستحالة المُكنة من الواجب و الممتنع.

و أجيب: بأنّ ما ذكرتم يقتضي نفي المكنة حال حصول أحد الطرفين، و نحن لا نقول بالمُكنة من الطرفين حال حصول أحدهما، بل نقول المُكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال، أو نقول المُكنة حاصلة في الحال بالنظر إلى ذات المقدور مع عدم الالتفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم؛ فإنّ المقدور من حيث ذاته من غير التفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم ممكن، و المُكنة حاصلة بالنسبة إلى الممكن، و مع ما عليه من الوجود أو العدم واجب أو ممتنع، و المُكنة غير حاصلة بالنسبة إلى المقدور من حيث هو موجود أو معدوم؛ فإنّه من حيث هو موجود أو معدوم واجب أو ممتنع، و كلّ منهما غير مقدور؛ لاستحالة التمكّن من الواجب و الممتنع؛ فإنّ القادر متمكّن من إيجاد ذات المقدور، لا من إيجاد ذات المقدور الموجود أو المعدوم.

قيل على الأوّل: أنّ المُكنة الحاصلة في الحال من الايحاد في الاستقبال محال؛ لأنّ الحصول في الاستقبال محال؛ لأنّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال، و حصول الاستقبال في الحال محال، فالحصول في الاستقبال محال؛ لأنّ امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط، فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدوراً، فلا يمكن المُكنة في الحال من الإيجاد في الاستقبال.

و الجواب: أنّا لا نسلّم أنّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال، بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المُكنة في الحال من الإيجاد في الاستقبال، و اجتماع المُكنة في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال؛ فإنّ حصول المُكنة في الحال مع [1] حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع، و مع حصول الفعل في الحال ممتنع

---

١. ب: + عدم.

الاجتماع، و المعترض جمع بين الحصولين- حصول المُكنة و حصول الفعل في الحال- فيلزم المحال.

[الوجه الرابع للقائل بأنّ الواجب تعالى موجب بالذات]

الرابع: لو كان المؤثّر قادراً لكان الفعل و التّرك مقدورين؛ لأنّ القادر يجب أن يكون متمكّناً من الفعل و الترك، و اللازم باطل؛ لأنّ التّرك غير مقدور؛ لأنّه نفي محض و عدم مستمرّ، و النفي المحض و العدم المستمرّ لا يكون مقدوراً و فعلاً.

و أجيب: بأنّ القادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل و يصحّ منه أن لا يفعل، لا أن يفعل الترك؛ فإنّ انتفاء الفعل غير فعل الضد، أي: غير فعل الترك.

[قدرته تعالى على جميع الممكنات]

قال:

فرع: إنّه تعالى قادر على كلّ الممكنات؛ إذ الموجب للقدرة ذاته، و نسبتها إلى الكلّ على السواء، و المصحّح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين الجميع.

و قالت الفلاسفة: إنّه تعالى واحد، و الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، و قد سبق القول عليه.

و قال المنجّمون: مدبّر هذا العالم هو الأفلاك و الكواكب؛ لما نشاهد من أنّ تغيّرات الأحوال مرتبطة على تغيّرات أحوال الكواكب.

و أجيب: بأنّ الدَوَران لا يقطع بالعلّية؛ لتخلّفها عنه في المضافين[1]، و جزء العلّة و شرطها و لازمها.

و قالت الثنوية: إنّه لا يقدر على الشرّ، و إلّا لكان شريراً، و التزم.

و قالت المجوس: هو قادر عليه إلّا أنّه لا يفعله لحكمة، و نسبوا ما في العالم من الشرور إلى أهرمن.

و أجيب: بأنّه مبنيّ على الحسن و القبح العقليين، و سيأتي الكلام عليهما.[2]

---

١. س: المتضايفين.

٢. أ، س: – و قالت المجوس: هو قادر عليه إلّا أنّه لا يفعله لحكمة، و نسبوا ما في العالم من الشرور إلى أهرمن. و أجيب: بأنّه مبنيّ على الحسن و القبح العقليين، و سيأتي الكلام عليهما.

و قال النظّام: إنّه تعالى لا يقدر على القبيح؛ لأنّه يدلّ على الجهل أو الحاجة.

و جوابه: أنّه لا قبح بالنسبة إليه. و إن[1] سلّم، فالمانع حاصل، لا أنّ القدرة زائلة.

و قال البلخي: إنّه لا يقدر على مثل فعل العبد؛ لأنّه طاعة أو سفه أو عبث.

و أجيب: بأنّ هذه الأمور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلى العباد.

و قال أبو علي و ابنه: إنّه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العباد[2]، و إلّا لو أراده و كرهه العباد[3] لزم وقوعه و لا وقوعه؛ للداعي و الصارف[4].

و أجيب: بأنّ المكروه لا يقع إذا لم يتعلّق به إرادة أخرى.

أقول:

لمّا ذكر أنّه تعالى قادر فرّع عليه أنّه قادر على كلّ الممكنات. مذهب أصحابنا أنّه تعالى قادر على كلّ الممكنات، خلافاً لِفِرَق سنشير إليهم و إلى تفصيل مذاهبهم.

لنا: أنّ الموجب للقدرة ذاته، و نسبتها إلى كلّ الممكنات على السواء؛ إذ لو اختصّت قادريته بالبعض دون البعض افتقر ذاته في كونه قادراً على البعض دون البعض إلى مخصّص، و هو محال. و المصحّح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين جميع الممكنات؛ لأنّ ما عدا الإمكان منحصر في الوجوب و الامتناع، و هما يحيلان المقدورية.

قيل: لقائل أن يقول: أعَرَفتَ بالبديهة أنّ المخصّص محال هاهنا أم بالدليل؟ فإن قلت بالبديهة فقد كابرت، و إن قلت بالدليل فأين الدليل؟ غاية ما في الباب أن يقول: نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصّص أو امتناعه.

و الحقّ أن يقال: انتهاء كلّ الممكنات الموجودة إليه تعالى دليل على أنّه قادر على الكلّ[5].

و قالت الفلاسفة: إنّه تعالى واحد لا يصدر عنه إلّا واحد. و قد سبق القول عليه حجّة و جواباً.

و لقائل أن يقول لهم على وجه الإلزام: إنّه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم، ففيه حيثيتان، فيجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد.

---

١. أ: لئن.

٢. أ: العبد. س: مقدوره.

٣. أ، س: العبد.

٤. أ، س: للصارف.

٥. ب: كلّ الممكنات.

لا يقال: الوجود المطلق اعتباري، و الأمر الاعتباري لا يكون مؤثّراً.

لأنّا نقول: الأمر الاعتباري و إن لم يجز أن يكون مؤثّراً، لكنّه جاز أن يكون شرطاً لتأثير المؤثّر كما ذكرتم في الصادر الأوّل؛ فإنّكم جوّزتم أن يكون الإمكان و الوجوب بالغير اللذّان من الأمور الاعتبارية شرطاً لتأثير المؤثّر، و باعتبارهما يصدر من الواحد الكثرة.

و قال المنجّمون: مدبّر هذا العالم - أي: عالم العنصريات، و هو ما تحت فلك القمر - هو الأفلاك و الكواكب و أوضاعها[١]؛ لما نشاهد من أنّ تغيّرات أحوال هذا العالم مرتبطة بتغيّرات أحوال الكواكب و أوضاعها.

و أجيب عنه: بأنّ غاية ما ذكرتم أنّ تغيّرات أحوال هذا العالم مرتّبة[٢] على تغيّرات أحوال الكواكب و أوضاعها، و هو الدَوَران، و الدوران لا يقطع بعلّية المدار للدائر؛ لتخلّف العلّية عن الدوران في المضافين[٣]؛ فإنّ كلاًّ من المضافين[٤] مرتّب على الآخر وجوداً و عدماً، فيكون الدوران ثابتاً بينهما، مع أنّ أحدهما ليس بعلّة للآخر. و كذا الدوران ثابت بين جزء العلّة و شرطها و لازمها، و بين المعلول و المشروط و الملزوم، إذا كان جزء العلّة و شرطها و لازمها مساوية في الوجود للمعلول و المشروط و الملزوم، مع أنّ جزء العلّة و شرطها و لازمها ليس بعلّة.

و قالت الثنوية و المجوس: إنّه تعالى لا يقدر على الشرّ، و إلّا لكان شريراً.

و قال الإمام[٥] في تعليل مذهبهم[٦]: لأنّ[٧] فاعل الخير خيّر و فاعل الشرّ شرير، و الفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيّراً و شريراً.

و قال صاحب التلخيص[٨]: يقولون إنّ فاعل الخير يزدان و فاعل الشرّ أهرمن، و يعنون بهما ملكاً و

---

١. ب: أوضاعهما.

٢. ب: مترتبة.

٣. ج: المتضايفين.

٤. ج: المتضايفين.

٥. انظر: المحصّل: ٤١٧ - ٤١٨؛ التفسير الكبير ٢٢: ١٣١؛ المطالب العالية ٢: ١٤٧.

٦. أ: - في تعليل مذهبهم.

٧. ب: - لأنّ.

٨ انظر: تلخيص المحصّل: ٣٠٠.

شيطاناً، و الله تعالى منزّه عن فعل الخير و الشرّ. و المانوية يقولون: إنّ فاعلهما النور و الظلمة. و الديصانية يذهبون إلى مثل ذلك. و الجميع يقولون: إنّ الخيّر هو الذي يكون جميع أفعاله خيراً و الشرير هو الذي يكون جميع أفعاله شرّاً، و محال أن يكون الفاعل واحداً[1] و أفعاله كلّها خير و شرّ معاً.

و قال الإمام[2]: الجواب: إن عنيتم بالخيّر و الشرير موجد الخير و الشرّ، فلِمَ قلتم إنّ الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلاً لهما؟ و إن عنيتم به غيره فبيّنوه.

قال[3] صاحب التلخيص[4]: لم يتعرّض الإمام لإبطال ذلك، بل جوّز أن يكون فاعلهما واحداً. و جوابهم: أنّ الخير و الشرّ لا يكونان لذاتيهما خيراً و شرّاً، بل بالإضافة إلى غيرهما، و إذا أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس إلى واحد خيراً و بالقياس إلى غيره شرّاً أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً، و هو معنى قول المصنّف: «و التَزِم»[5].

و قال النظّام: إنّه تعالى لا يقدر على فعل[6] القبيح؛ لأنّ فعل[7] القبيح محال، و المحال غير مقدور. أمّا أنّ فعل[8] القبيح محال؛ فلأنّه يدلّ على جهل الفاعل أو حاجته، و هما محالان على الله تعالى، و المؤدّي إلى المحال محال. و أمّا أنّ المحال غير مقدور؛ فلأنّ المقدور هو الذي يصحّ إيجاده، و ذلك يستدعي صحّة الوجود، و الممتنع ليس له صحّة الوجود.

و جوابه[9]: أنّه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى. و إن سلّم أنّ القبيح قبيح مطلقاً، و لكنّ المانع من فعله متحقّق؛ لا أنّ القدرة زائلة؛ لأنّ القبيح حينئذ يكون محالاً لغيره، و المحال لغيره ممكن لذاته، و الممكن لذاته مقدور، فكونه مقدوراً لا ينافي كونه محالاً لغيره.

---

۱. ب، ج: فاعلٌ واحدٌ.

۲. انظر: المحصّل: ٤١٨.

۳. ج: و قال.

٤. انظر: المحصّل: ۳۰۰.

٥. ب: أُلزِم.

٦. ج: – فعل.

۷. ج: الفعل.

۸. ج: الفعل.

۹. ب، ج: و الجواب.

و قال البلخي: إنّه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد- أي: مقدوره- لأنّ مقدور العبد إمّا طاعة أو سفه أو عبث، و ذلك على الله تعالى محال.

و أجيب: بأنّ الفعل في نفسه حركة أو سكون، و كونه طاعة أو سفهاً أو عبثاً اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلى العبد؛ فإنّها تعرض للفعل من حيث إنّه صادر عن العبد، و الله تعالى قادر على مثل ذات الفعل[١].

و قال أبو علي الجبائي و ابنه أبو هاشم: إنّ الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد، و ليس بقادر على نفس مقدور العبد؛ لأنّ المقدور من شأنه أن يوجد عند توفّر دواعي القادر، و أن يبقى على العدم عند توفّر صوارفه، فلو كان نفس مقدور العبد مقدوراً لله تعالى فلو أراد الله تعالى مقدور العبد و كرهه العبد لزم وقوعه لتحقّق الداعي[٢]، و لزم لا وقوعه لتحقّق الصارف.

و أجيب: بأنّ المكروه لا يقع عند وجود الصارف إذا لم يتعلّق به إرادة أخرى تستقل.

و التحقيق أنّه يمكن كون المقدور مشتركاً بين القادرين إذا أخذ من حيث هو غير مضاف إلى أحدهما، أمّا بعد الإضافة إلى أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث[٣] تلك الإضافة، و المقدور[٤] غير المضاف يمكن إضافته إلى كلّ واحد منهما على سبيل البدل، و هو المراد من كون مقدور أحدهما مقدوراً للآخر[٥].

---

١. د: ذلک الفعل.

٢. ج: الدواعي، و هي إرادة الله

٣. ب: + هو.

٤. ب: فالمقدور.

٥. أ: مقدورَ الآخر.

[المبحث الثاني: في أنّه تعالى عالم]

قال:

الثاني: في[1] أنّه تعالى عالم. و يدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّه مختار، فيمتنع توجّه قصده إلى ما ليس بمعلوم.

الثاني: أنّ من تأمّل أحوال المخلوقات و تفكّر تشريح الأعضاء و منافعها و هيئة الأفلاك و الكواكب[2] و حركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها، و ما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فمن إقدار الله تعالى إيّاها و إلهامه لها.

الثالث: أنّ ذاته تعالى هويّة مجرّدة حاضرة له، فيكون عالماً بها؛ إذ العلم[3] حضور الماهيّة المجرّدة، و هي مبدأ جميع الموجودات، و العالم بالمبدأ عالم بما دونه؛ لأنّ من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره، و ذلك يتضمّن العلم به، فيكون عالماً بالجميع.

الرابع: أنّه تعالى مجرّد، و كلّ مجرّد يجب أن يعقل ذاته و سائر المجرّدات؛ لأنّه يصحّ أن يعقل، و كلّ ما يصحّ أن يعقل يمكن أن يعقل ذاته[4] مع غيره، فيكون حقيقته مقارنة له؛ إذ التعقّل يستدعي حضور ماهيّة في العاقل، و صحّة المقارنة لا يشترط فيها كونها في العقل؛ لأنّه مقارنتها للعقل[5]، و الشيء لا يكون شرطاً في نفسه[6]، فيصحّ اقتران ماهيّته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة، و لا معنى للتعقّل إلّا ذلك. و كلّ من يعقل غيره أمكنه أن يعقل كونه عاقلاً له، و ذلك يتضمّن كونه عاقلاً لذاته، و كلّ ما يصحّ للمجرّد وجب حصوله له؛ إذ القوّة من لواحق المادّة، لا سيّما في حق الله تعالى؛ فإنّه واجب الوجود من جميع جهاته.

و الوجهان الأخيران معتمد الحكماء، و فيهما نظر.

أقول:

---

١. د: – في.

٢. أ: – و الكواكب.

٣. س: + هو.

٤. أ، س: – ذاته.

٥. أ: في العقل.

٦. أ: شرط نفسه. س: شرطاً لنفسه.

المبحث الثاني: في أنّ الله تعالى عالم. و يدلّ عليه وجوه أربعة:

الأوّل: أنّ الله تعالى فاعل مختار لما مرّ، و كلّ فاعل مختار يمتنع توجّه قصده إلى ما ليس بمعلوم؛ لأنّ الفاعل المختار هو الذي يفعل بحسب القصد، فيمتنع توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم، فالله تعالى يمتنع توجّه قصده إلى ما ليس بمعلوم، فيكون مقدوره معلوماً، فيكون عالماً.

الثاني: أنّ أفعاله تعالى محكمة متقنة؛ لأنّ من تأمّل في أحوال المخلوقات و تفكّر في تشريح الأعضاء و منافعها و في هيئة الأفلاك و حركاتها و أوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها.

قوله: «و ما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فمن إقدار الله تعالى إيّاها و إلهامه لها» إشارة إلى جواب دخل.

تقرير الدخل: أنّ إحكام الفعل- أي: كونه ذا ترتيب لطيف و تأليف عجيب- لا يدلّ على حكمة موجدها؛ فإنّ الحيوانات منها ما يرى من عجائب أفعالها و ترتيبها اللطيف و تأليفها الغريب، كفعل النحلة من بناء البيوت المسدّسة مع كثرة ما فيها من الإحكام و الإتقان، مع أنّها ليست بحكيمة.

تقرير الجواب: أنّ ما يرى من عجائب أحوال الحيوانات، فهو من إقدار الله تعالى إيّاها على تلك الأفعال و إلهامه لتلك الحيوانات بأن تفعل تلك الأفعال، قال الله تعالى: ﴿وَ أَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (النحل: ٦٨)، و كلّ من كان أفعاله محكمة متقنة، فهو عالم؛ فإنّ أمثال ذلك لا يصدر عمّن لا علم له، و لا يتكرّر وقوع الفعل المحكم المتقن ممّن هو جاهل.

الثالث: أنّ ذاته تعالى هويّة مجرّدة عن المادّة و لواحقِها حاضرةٌ له، فيكون عالماً بذاته؛ لأنّ العلم حضور الماهيّة المجرّدة عن المادّة و لواحقها عند المجرّد، و ذاته تعالى مبدأ لجميع الموجودات؛ لأنّه قادر على كلّ الممكنات موجد لها، و العالم بالمبدأ عالم بما له المبدأ؛ لأنّ من علم ذاته علماً تامّاً علم لوازمه التي هي بلا واسطة[١]، و من جملتها أنّه مبدأ لغيره، فعلم كونه مبدأ لغيره، فمن علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره، و ذلك يتضمّن العلم بالغير الذي هو ذو المبدأ، فيكون عالماً بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة المسبّبية النازلة من عنده؛ إمّا طولاً كسلسلة المسبّبية المرتّبة المنتهية إليه في

---

١. ج: بلا وسط.

ذلك الترتيب، أو عرضاً كسلسلة الحوادث التي تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه، و هو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالى.

الرابع: أنّه تعالى مجرّد عن المادّة و لواحقها قائم بذاته لما سبق، و كلّ مجرّد قائم بذاته يجب أن يعقل ذاته و سائر المجرّدات؛ لأنّ كلّ مجرّد قائم بذاته يصحّ أن يعقل؛ لأنّ كلّ مجرّد قائم بالذات يكون منزّهاً عن الشوائب الماديّة مقدّساً عن العلائق الغريبة التي لا تلزم ماهيّته عن ماهيّته، و كلّ ما هو كذلك فمن شأن ماهيّته أن تصير معقولة لذاتها؛ لأنّها لا تحتاج إلى عمل يعمل بها حتّى تصير معقولة؛ فإن لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل الذي من شأنه أن يعقلها، فكلّ مجرّد قائم الذات يصحّ أن يعقل[1]، و كلّ ما يصحّ أن يعقل يمكن أن يعقل مع غيره؛ لأنّ كلّ ما يصحّ أن يعقل يمتنع أن ينفكّ تعقّله عن صحّة الحكم عليه بالوجود و الوحدة و ما يجري مجراها من الأمور العامة المعقولة. و الحكم بشيء على شيء يستدعي تعقّلهما معاً، فكلّ ما يصحّ أن يعقل[2] يمكن أن يعقل مع غيره، و كلّ ما يمكن أن يعقل مع غيره يصحّ أن يكون مقارناً لمعقول آخر، و كلّ ما يصحّ أن يقارن معقولاً آخر يصحّ أن يكون مقارناً له إذا وجد في الخارج قائم الذات؛ لأنّ صحّة المقارنة المطلقة لم تتوقّف على المقارنة في العقل؛ فإنّ صحّة المقارنة المطلقة هي إمكان المقارنة المطلقة، و إمكان المقارنة المطلقة التي هي أعم من المقارنة في العقل متقدّم على المقارنة المطلقة المتقدّمة على المقارنة في العقل، و المتقدّم على المتقدّم على الشيء متقدّم على ذلك الشيء، فصحّة المقارنة المطلقة غير متوقّفة على المقارنة في العقل و غير مشروطة بها، و إلّا يلزم الدور و كون الشيء شرط نفسه[3]، هذا خلف.

فثبت أنّ صحّة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في العقل؛ لأنّ كونها في العقل مقارنتها في العقل، فلو اشترط في صحّة المقارنة المطلقة كونها في العقل يلزم أن يكون مقارنتها في العقل شرطاً لمقارنتها في العقل؛ لأنّ شرط المتقدّم شرط المتأخّر، و الشيء لا يكون شرط نفسه، فيصحّ مقارنته لمعقول آخر في الخارج، فإذا وجد في الخارج- و هو قائم بذاته- يكون صحّة مقارنته المطلقة التي

---

١. ب: + ذلك.

٢. ب: + وحده.

٣. ج: شرطاً لنفسه.

لا تتوقّف على المقارنة في العقل بأن يحصل المعقول الآخر فيه حصول الحالّ في المحلّ. و ذلك؛ لأنّه إذا كان مجرّدا قائم الذات امتنع أن يكون مقارنته للغير بحلوله فيه أو حلولهما في ثالث، و المقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة، و امتنع منها اثنان، فتعيّن أن يكون صحّة المقارنة بالثالثة، و هي صحّة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحلّ للحالّ.

فثبت أنّ كلّ ما يصحّ أن يعقل إذا وجد في الخارج و كان مجرّداً قائم الذات يصحّ أن يقارنه معقول[1] آخر مقارنة المحلّ للحالّ، و كلّ ما هو كذلك يصحّ أن يكون عاقلاً لذلك الغير؛ إذ لا معنى للتعقل إلّا مقارنة المعقول في الموجود المجرّد القائم بالذات، فكلّ مجرّد قائم بالذات[2] يصحّ أن يكون عاقلاً لغيره، و كلّ من يصحّ أن يكون عاقلاً لغيره أمكنه أن يكون عاقلاً لذاته؛ لأنّ تعقّله لذلك الغير يستلزم إمكان تعقّل أنّه يعقل ذلك الغير، و صحّة الملزوم تستلزم صحّة اللازم، فصحّة تعقّله للغير يستلزم صحّة إمكان تعقّل أنّه يعقل ذلك الغير، و صحّة الإمكان تستدعي الإمكان، فيمكن تعقّل أنّه يعقل ذلك الغير، فتعقّل أنّه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقّل ذاته؛ لأنّ تعقّل القضيّة يستلزم تعقل المحكوم عليه و المحكوم به، فإمكان تعقّل أنّه يعقل ذلك الغير يستلزم إمكان تعقّل ذاته.

فثبت أنّ كلّ مجرّد يصحّ أن يكون عاقلاً لذاته، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته؛ لأنّ تعقّله لذاته إمّا حصول ذاته أو حصول مثاله. و الثاني باطل؛ لامتناع حصول مثاله فيه، و إلّا يلزم اجتماع المثلين، و هو محال، فتعيّن أن يكون تعقّله هو حصول ذاته. و ذاته دائماً حاصل لا يغيب عنه، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته دائماً. و يجب أن يكون عاقلاً لغيره من المعقولات؛ لأنّ كلّ ما يصحّ للمجرّد وجب حصوله بالفعل؛ لأنّ القوّة من لواحق المادّة، لا سيّما في حق الله تعالى؛ فإنّه واجب الوجود من جميع جهاته.

و الوجهان الأخيران معتمد الحكماء. قال المصنّف: و فيهما نظر. أمّا في الأوّل منهما؛ فلأنّا لا نسلّم

---

١. ب: يقارن لمعقول.

٢. ب، ج: قائم الذات.

أنّ ذاته حاضرة له؛ لأنّ حضور[1] الشيء للشيء يقتضي شيئين[2]، و يمتنع أن يكون الشيء شيئين.

و أيضاً: العلم هو حصول صورة الشيء في العالِم، و يمتنع حصول الشيء في نفسه و حصول مثاله فيه. و لئن سلّم أنّه عالم بذاته و لكن لا نسلّم أنّه عالم بالمبدأ؛ فإنّ كونه مبدأ لغيره صفة إضافية، و العلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الإضافية. و لئن سلّم أنّه عالم بما هو مبدأ له بلا واسطة، و لكن لا نسلّم أنّه عالم بجميع الموجودات؛ فإنّ العلم بما هو مبدأ له بلا واسطة[3] لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتّبة النازلة من عنده.

و أمّا في الثاني منهما؛ فلأنّا لا نسلّم أنّ كلّ مجرّد يصحّ أن يعقل؛ فإنّه يجوز[4] أن يكون بعض المجرّدات يمتنع أن يعقل؛ فإنّ ذات واجب الوجود مجرّد و[5] يمتنع أن يعقل على رأيكم. و لئن[6] سلّم أنّ كلّ مجرّد يصحّ أن يعقل و لكن لا نسلّم أنّ كلّ ما يصحّ أن يعقل وحده يصحّ أن يعقل مع غيره؛ لاحتمال أن يكون بعض المجرّدات لا يصحّ أن يعقل مع غيره. و لئن سلّم أنّ كلّ[7] المجرّدات يصحّ أن يعقل مع غيره و لكن لا نسلّم أنّه يصحّ أن يعقل مع سائر المعقولات. و لئن سلّم ذلك و لكن لا نسلّم أنّ صحّة مقارنته لمعقول آخر غير مشروط بكونها في العقل؛ فإنّ مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعاقل؛ فإنّ الأولى مقارنة الحالين في محلّ[8] و الثانية مقارنة الحالّ للمحلّ، فجاز أن يكون صحّة الأولى مشروطة بالثانية. و لئن سلّم ذلك و لكن لا نسلّم أنّ كلّ ما يصحّ للمجرّد وجب حصوله بالفعل، و لا نسلّم أنّ القوّة من لواحق المادّة.

و اعلم: أنّ الوجهين على الوجه الذي ذكرنا[9] في الشرح اندفع عنهما أكثر هذه الأنظار.

---

١. ج: حصول.

٢. أ، ب: الشيئين.

٣. ج: بلا وسط.

٤. أ: يصحّ.

٥. ب: - و.

٦. أ، ب: و إن.

٧. أ: بعض.

٨ ب: المحل.

٩. أ: ذكر.

[احتجاج النافين لعلمه تعالى]

قال:

احتجّ المخالف بوجوه:

الأوّل: أنّه لو عقل شيئاً عقل ذاته؛ لأنّه يعقل أنّه عقله، و هو محال؛ لاستحالة حصول النسبة بين الشيء و نفسه و حصول الشيء في نفسه.

و نوقض بتصوّر الإنسان نفسه. ثمّ أجيب عنه: بأنّ علمه بنفسه صفة قائمة به متعلّقة بذاته تعلّقاً خاصاً.

الثاني: أنّ علمه لا يكون ذاته؛ لما سنذكره، فهو صفة قائمة بذاته لازمة له، فيكون ذاته قابلاً و فاعلاً معاً. و قد سبق الجواب عنه.

الثالث: لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصاً لذاته و مستكملاً بغيره، و إن لم تكن لزم تنزيهه عنه إجماعاً.

و أجيب: بأنّ كمالها لكونها صفة ذاته، لا كمال ذاته من حيث إنّه متّصف بها.

أقول:

احتجّ المخالف- أي: النافي لأنّه تعالى عالم- بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّه تعالى لا يعقل شيئاً؛ لأنّه لو عقل شيئاً لعقل ذاته، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّه لو عقل شيئاً لعقل[1] أنّه يعقل[2] ذلك الشيء بالقوّة القريبة من الفعل لما مرّ، و في ضمن ذلك عقله لذاته.

و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّ التعقّل إنّما هو إضافة بين العاقل و المعقول أو حصول صورة المعقول في العاقل، و أيّاً ما كان يستحيل أن يكون الشيء عاقلاً لذاته. أمّا الأوّل؛ فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء و نفسه؛ لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين. و أمّا الثاني؛ فلاستحالة حصول الشيء في نفسه.

و نوقض[3] بتصوّر الإنسان نفسه؛ فإنّه لو صحّ ما ذكرتم من الدليل لزم أن لا يعقل شيء ذاته، و اللازم باطل؛ فإنّ الإنسان يتصوّر نفسه.

---

١. ج: يعقل.

٢. أ: تعقّل.

٣. ج: + أوّلاً.

ثمّ أجيب عنه: بأنّ علمه تعالى بذاته صفة قائمة بذاته متعلّقة بذاته تعلّقاً خاصاً، و ذلك يقتضي تغاير علمه و ذاته، فلم يلزم من تعقله لذاته حصول النسبة بين الشيء و نفسه و لا حصول الشيء في نفسه.

و الحقّ أنّ علمه لذاته هو عين ذاته، و العلم و العالم و المعلوم واحد بالنسبة إلى علمه تعالى بذاته، و التغاير بالاعتبار، كما سنبيّن إن شاءالله تعالى.

الثاني: أنّ علمه تعالى لا يكون عين[١] ذاته لما سنذكره، فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له، فيكون ذاته قابلاً له و فاعلاً له[٢].

و قد سبق الجواب عنه، و هو أنّه لا امتناع في أن يكون ذاته تعالى قابلاً و فاعلاً.

الثالث: أنّه تعالى ليس بعالم؛ لأنّ العلم إمّا أن يكون صفة كمال أو لا يكون صفة كمال، و أيّاً ما كان يمتنع أن يتّصف به. أمّا الأوّل؛ فلأنّه لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصاً لذاته و مستكملاً بغيره- أي: بالعلم[٣] الذي هو صفة كمال- و هو محال، و إن لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه تعالى عنه إجماعاً؛ لأنّ ذاته تعالى يستحيل أن يتّصف بالنقص[٤].

و أجيب: بأنّ العلم صفة كمال، و يمتنع كونُ[٥] الموصوف به ناقصاً لذاته و مستكملاً بغيره؛ لأنّ كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى، لا أنّ هذه الصفة كمال ذاته من حيث إنّه تعالى متّصف بها.

[علمه تعالى بكلّ المعلومات كما هي]

قال:

فرعان؛ الأوّل: أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات كما هي؛ لأنّ الموجب لعالميته ذاته، و نسبة ذاته إلى الكلّ على السواء، فما أوجب كونه عالماً بالبعض أوجب كونه عالماً بالباقي.

---

١. أ: - عين.

٢. ب: - له.

٣. ب: العلم.

٤. أ: بالنقصان.

٥. ج: أن يكون.

و قيـل: يعلم الجزئيات بوجه كلّي؛ إذ لو[١] علمها جزئياً فعند تغيّر المعلوم يلزم الجهل أو التغيّر في صفاته.

قلنا: يتغيّر الإضافة و التعلّق، دون العلم.

و قيل: لا يعلم ما لا يتناهى؛ لأنّه ليس بمتميّز و المعلوم متميّز، و لأنّه يستلزم علوماً لا نهاية لها.

قلنـا: المعلوم كـلّ واحـد منهـا، و العلم القائم بذاته صـفة واحدة، و اللا نهاية في التعلّق[٢] و المتعلّق.

أقول:

ذكر فرعين على القول بـأنّـه تعـالى عـالم. الأوّل: أنّـه تعـالى عـالم بكلّ المعلومات كما هي؛ لأنّ الموجب لعـالميته تعالى ذاته. و نسـبة ذاته إلى كلّ المعلومات على السـواء، فلمّا[٣] أوجب ذاته كونه عالماً بالعبض أوجب كونه عالماً بالباقي؛ لأنّه لو اختصّـت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالماً بالبعض دون البعض إلى مخصّص، و هو محال.

قيل: لقائل أن يقول: أعَرَفتَ بالبديهة أنّ المخصّـص هاهنا محال أم بالدليل؟ فإن قلت بالبديهة فقد كابرت، و إن قلت بالدليل فأين الدليل؟ غاية ما في الباب أن تقول: ما عرفت جواز ثبوت المخصّـص أو امتناعه.

و الحقّ أنّـه تعالى عالم بالكلّيات و الجزئيات؛ الكليات على الوجه الكلّي، و الجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبيّن.

و قيـل: يعلم الجزئيـات على الوجـه الكلّي- أي: يعلم الجزئيـات كمـا يعلم الكلّيـات- أي: يعلم الجزئيات من حيث هي طبائع مجرّدة عن المخصّـصات من حيث تجب بأسبابها، ليكون الإدراك مع كونـه كلّياً يقينياً غير ظني منسـوبة إلى مبدء طبيعته النوعية موجودة في شـخصـه ذلك، لا أنّها غير موجودة في غير ذلك الشخص، بل مع تجويز أنّها موجودة في غيره.

و المراد أنّ تلك الجزئيات إنّما تجب بأسـبابها من حيث هي طبائع أيضـاً، ثمّ تتخصّـص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ، كالكسـوف الجزئي؛ فإنّه قد يعقل وقوعه بسبب توالي أسبابه الجزئية و

---

١. أ: + كان.

٢. د: بالتعلّق.

٣. ج: فلو.

إحاطة العقل بها و تعقّلها كما يعقل الجزئيات، و ذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها[1] الذي يحكم[2] به أنّه وقع الآن أو قبله أو بعده، بل مثل أن يعقل أنّ كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر، و هو جزئي مّا[3] وقت كذا، و هو جزئي مّا في مقابلة كذا.

ثمّ ربما وقع ذلك الكسوف و لم يكن عند العاقل الأوّل إحاطة بأنّه وقع أو لم يقع، و إن كان معقولاً له على الوجه الأوّل؛ لأنّ هذا إدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك و يزول مع زواله، و ذلك الإدراك الأوّل يكون ثابتاً الدهر كلّه؛ و إن كان علماً بجزئي، و هو أنّ العاقل يعقل أنّ بين كون القمر في أوّل الحَمَل مثلاً و بين كونه في آخر الحَمَل يكون كسوف معيّن في وقت معيّن من زمان كونه في أوّل الحَمَل، كالوقت الذي من شأن[4] القمر فيه من أوّل الحَمَل عشر درجات؛ فإنّه يكون تعقّل ذلك العاقل لهذه الأمور أمراً ثابتاً قبل وقت الكسوف و معه و بعده.

و الاحتجاج على أنّه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغيّر بتغيّر الجزئيات؛ بأنّه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي كما لو علم كون زيد في الدار الآن، فعند تغيّر المعلوم- أي: عند خروج زيد من الدار- يلزم الجهل أو التغيّر في صفاته؛ لأنّه إن بقي العلم الأوّل لزم الجهل، و إن لم يبق العلم الأوّل يلزم التغيّر في صفاته.

أجاب المصنّف: بأنّا لا نسلّم أنّه عند تغيّر المعلوم لو لم يتغيّر العلم الأوّل لزم الجهل، و إنّما يلزم ذلك لو لم يتغيّر الإضافة و التعلّق دون نفس العلم، و هو ممنوع؛ فإنّه عند تغيّر المعلوم تتغيّر الإضافة و التعلّق و لم يتغيّر العلم الذي هو الصفة الحقيقية، فلا يلزم الجهل و لا التغيّر في صفاته، بل التغيّر في إضافة الصفة و تعلّقها، و لا استحالة في ذلك؛ فإنّ تغيّر الإضافات واقع؛ فإنّ الله تعالى كان قبل كلّ حادث، ثمّ يصير معه، ثمّ يصير بعده، و التغيّر في الإضافات[5] لا يوجب التغيّر في الذات، فكذا هاهنا كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه و بين ذلك المعلوم، فعند تغيّر المعلوم تتغيّر تلك الإضافة فقط.

---

١. ج: – لها. ب: لنا.

٢. ب: نحكم.

٣. ب: + في.

٤. أ: شأنه.

٥. أ: الإضافة.

و لقائل أن يقول: العلم حصول صورة متقرّرة مقتضية لإضافته إلى المعلوم[١]، فتتغيّر[٢] بتغيّر المعلوم؛ فإنّ العالم بكون زيد في الدار يتغيّر علمه بخروجه عن الدار؛ لأنّ العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعيّن، و لا يتعلّق بغير ذلك المعلوم بعين التعلّق الأوّل؛ فإنّ من علم أنّ شيئاً ليس بموجود[٣] ثمّ يحدث الشيء فيصير عالماً بأنّ الشيء أيس[٤]، فتتغيّر الإضافة و الصفة المضافة معاً؛ فإنّ كون العالم عالماً بشيء مّا يختصّ الإضافة به، حتّى أنّه إذا كان عالماً بمعنى كلّي لم يكف ذلك بأن يكون عالماً بجزئي، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه إضافة مستأنفة، و هيئة للنفس مستجدّة[٥] لها إضافة مستجدّة[٦] مخصوصة غير العلم بالمقدّمة و غير هيئة تحقّقها، فإذا اختلف حال المعلوم من عدم و وجود وجب أن يختلف حال العالم الذي له العلم، لا في إضافة العلم نفسها فقط، بل فيها و في العلم الذي يلزمه تلك الإضافة أيضاً.

و الحقّ أنّه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبيّن.

و قيل: إنّه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى؛ لأنّ ما لا يتناهى ليس بمتميّز، و كلّ معلوم متميّز، فما لا يتناهى ليس بمعلوم، فلا يعلم الباري تعالى ما لا يتناهى، و إلّا لكان ما لا يتناهى معلوماً، هذا خلف.

و لأنّه لو كان عالماً بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية[٧]، و اللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنّ العلم بكلّ معلوم يغاير العلم بغيره؛ لأنّه يمكن أن يكون الشيء معلوماً و غيره لا يكون معلوماً، فلو كانت المعلومات غير متناهية تكون العلوم أيضاً غير متناهية. و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّه يلزم أن يكون في العالم موجودات غير متناهية، و هو محال.

أجاب المصنّف عن الأوّل: بأنّ المعلوم كلّ واحد منها، فيكون كلّ واحد منها متميّزاً، و كلّ واحد منها متناه. و عن الثاني: بأنّ العلم القائم بذاته تعالى صفة واحدة، لكن تعلّقاته غير متناهية و كذا

---

١. أ، ج: معلوم.

٢. ج: يتغيّر. أ: و يتغيّر. ب: فيتغيّر العلم.

٣. ج: بأيس.

٤. ب: يحدث.

٥. ب، ج: مستحدثة.

٦. ب: مستحدثة.

٧. ب: متناه.

متعلّقاته، و اللا نهاية في التعلّق و المتعلّق جائز.

و لقائل أن يقول على الجواب الأوّل: الدعوى أنّ الله تعالى عالم بغير المتناهي، فغير المتناهي معلوم و كلّ معلوم متميّز، فغير المتناهي متميّز، و تسليم أنّ كلّ متميّز متناه يلزمه أنّ غير المتناهي متناه.

فالصواب أن يمنع الكبرى بأنّ المتناهي و غير المتناهي معلومان، و لا يلزم منه تناهي غير المتناهي.

و لقائل أن يقول على الجواب الثاني: أنّ العلم بكلّ شيء مغاير للعلم بغيره، فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة.

[مغايرة علمه تعالى لذاته]

قال:

الثاني: أنّه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافاً لجمهور المعتزلة، و غير متّحد به خلافاً للمشّائين، و كذا قدرته.

لنا: البديهة تفرّق بين قولنا: ذاته، و بين قولنا: ذاته[1] عالم قادر. و أيضاً: العلم إمّا إضافة مخصوصة، و هي التي سمّاها الجبّائيان عالمية، أو صفة تقتضي تلك الإضافة و هي مذهب أكثر أصحابنا، أو صور المعلومات القائمة بأنفسها و هي المُثُل الأفلاطونية، أو بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء، و أيّاً ما كان فهو غير ذاته، و فساد الاتّحاد قد سبق ذكره.

احتجّوا بوجوه؛ الأوّل: لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضية لها، فيكون قابلاً و فاعلاً معاً، و هو محال. قلنا:[2] سبق جوابه.

الثاني: لو قام بذاته صفة و كانت قديمة لزم كثرة القدماء، و القول بها كفر بالإجماع، ألا ترى أنّه تعالى كفّر النصارى بتثليثهم، و هو إثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود و العلم و الحياة، فما ظنّك بمن أثبت ثمانية أو تسعة؟ و لزم التركيب في ذاته؛ لأنّه يشارك الصفة في قدمه و يتميّز عنها بخصوصية، و إن كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته.

و أجيب: بأنّ القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة. و النصارى و إن سمّوا ما أثبتوه صفات إلّا أنّهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة؛ لأنّهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة- أعني العلم[3]- إلى بدن عيسى عليه السلام، و المستقلّ بالانتقال هو الذات، و القدم عدمي، فلا

---

١. د: - ذاته.

٢. س: + قد.

٣. س: - أعني العلم.

يلزم التركيب من الاشتراك فيه.

الثالث: عالمية الله تعالى و قادريته واجبة، فلا يعلّل بعلم و[١] قدرة.

و أجيب: بأنّ العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له، لا بذاتها ليمتنع التعليل، و كذا القادرية.

الرابع: لو زاد علمه و قدرته لاحتاج في أن يعلم و يقدر إلى الغير، و هو محال.

و أجيب: بأنّ ذاته تعالى اقتضت صفتين موجبتين للتعلّقات العلمية و الإيجاديه[٢]؛ فإن أردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نسلّم استحالته، و إن أردتم غيره فبيّنوه.

أقول:

الفرع الثاني: أنّه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافاً لجمهور المعتزلة، و غير متّحد به خلافاً للمشائين؛ فإنّهم قالوا العلم متّحد بالعالِم، و كذا قادر بقدرة مغايرة لذاته. و لنحرّر أوّلاً محلّ النزاع، و لنُشِر إلى ما ذهب إليه كلّ طائفة.

اعلم: أنّ نفاة الأحوال من أصحابنا زعموا أنّ العلم نفس العالمية و القدرة نفس القادرية، و هما صفتان زائدتان على الذات. و زعم أبو علي الجبائي و ابنه أبو هاشم أنّ العالمية و القادرية زائدتان ليستا بموجودتين و لا معدومتين، و هما معلولتان للعلم و القدرة اللذين ليسا بزائدتين على الذات. و عند أصحابنا العلم و القدرة زائدتان على الذات موجودان.

و أبو هاشم ذهب إلى أنّهما من قبيل الأحوال، و الحال لا يُعلم و لكن يُعلم الذات عليها. و عندنا أنّ هذه الأمور معلومة في أنفسها. و أبو علي الجبائي يسلّم أنّها معلومة.

و مثبتوا الحال من أصحابنا زعموا أنّ عالمية الله تعالى صفة معلّلة بمعنى قائم بذاته تعالى، و ذلك المعنى هو العلم. و نفاة الأحوال من أصحابنا لم يذهبوا إلى أنّ العالمية معلّلة بمعنى هو العلم، بل ذهبوا إلى أنّ العلم نفس العالمية؛ لأنّ الدلالة ما دلّت إلّا[٣] على إثبات أمور زائدة على الذات، و أمّا على الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة، لا في الشاهد و لا في الغائب.

---

١. س: + لا.

٢. أ: الاتحادية. س: الإيجادية.

٣. أ: – إلّا.

قال الإمام[1]: قول أبي هاشم «إنّ الحال لا يُعلم» باطل قطعاً؛ لأنّ ما لا يتصوّر في نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره.

قال صاحب التلخيص[2]: فيه نظر؛ لأنّه إن كان المراد أنّ ما لا يتصوّر بانفراده امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلّم؛ لأنّ النسب لا تتصوّر بانفرادها و قد تصدق بثبوتها لغيرها، و إن كان المراد أنّ ما لا يتصوّر أصلاً، فهو حقّ.

و اعلم: أنّ الظاهر من قول أبي هاشم أنّ الحال لا يُعلم[3] نفسه و لكن يعلم الذات عليه، و حينئذ يكون ما قاله الإمام حقاً.

و أمّا الفلاسفة فلمّا اعتقدوا أنّه تعالى لا يصدر منه اثنان- لكونه واحداً حقيقياً لا كثرة فيه بوجه من الوجوه و لا يكون قابلاً لشيء و فاعلاً له- اختلفوا، فالقدماء منهم نفوا العلم عنه تعالى حذراً من لزوم كونه قابلاً و فاعلاً، و أفلاطون ذهب إلى قيام الصور المعقولة بذواتها؛ حذراً من نفي العلم عنه تعالى و من لزوم كونه قابلاً و فاعلاً، و المشّاؤون ذهبوا إلى أنّ العاقل يتّحد بالمعقول؛ حذراً من نفي العلم و من لزوم كونه تعالى قابلاً و فاعلاً و من كون صور المعقولات قائمة بذواتها.

و الشيخ أبو علي بن سينا[4] أثبت العلم لله تعالى؛ لأنّه مجرّد و كلّ مجرّد عالم، و أبطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها و القول باتّحاد العاقل بالمعقول و اتّحاد المعقولات بعضها بالبعض، و سلّم أنّ واجب الوجود يعقل كلّ شيء، فقال[5]:

لمّا كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته، و كان ذاته قيّوماً- أي: علّة للممكنات- لزم قيّوميته تعقّل

---

١. انظر: المحصّل: ٢٢٤.

٢. انظر: المحصّل: ٣٠٣.

٣. ج: + في.

٤. هو: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠- ٤٢٨ق)، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب و المنطق و الطبيعيات و الإلهيات. أصله من بلخ، و مولده في إحدى قرى بخارى. نشأ و تعلم في بخارى، و طاف البلاد، و ناظر العلماء، و اتسعت شهرته، و تقلد الوزارة في همذان، و ثار عليه عسكرها و نهبوا بيته، فتوارى. ثم صار إلى أصفهان، و صنف بها أكثر كتبه. و عاد في أواخر أيامه إلى همذان، فمرض في الطريق، و مات بها. راجع عنه: تاريخ الحكماء ٣٦٧- ٣٧٥؛ الأعلام ٢: ٢٤١- ٢٤٢؛ البداية و النهاية ١٢: ٤٢- ٤٣؛ شذرات الذهب ٥: ١٣٢- ١٣٧.

٥. انظر: الإشارات و التنبيهات: ٣٢٩.

الكثرة بسبب تعقّله لذاته بذاته، فتعقّله للكثرة لازم معلول له؛ لأنّ العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول، فصور الكثرة التي هي معقولاته لازمة متأخّرة عن حقيقة ذاته تأخّر المعلول عن علّته، لا داخلة في الذات مقوّمة إيّاه، و جائت أيضاً كثرة المعقولات على ترتيب، و كثرة اللوازم من الذات- مباينةً أو غير مباينة- لا تنافي وحدة علّتها الملزومة إيّاها- أي: وحدة الذات- سواء كانت تلك اللوازم متقرّرة في ذات العلّة أو مباينة له، و الأوّل تعالى يعرض له كثرة لوازم إضافية و[1] غير إضافية و كثرة سلوب، و بسبب ذلك كثرت أسماؤه، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته. و الحاصل أنّ الواجب واحد، و وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه.

و قد اعترض عليه[2] بأنّ القول بتقرّر لوازم الأوّل تعالى في ذاته قولٌ بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً، و قولٌ بكون الأوّل موصوفاً بصفات غير إضافية و لا سلبية؛ فإنّ صور المعقولات المتقرّرة في ذاته صفات حقيقية، و قولٌ بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثّرة؛ فإنّ صور المعقولات[3] معلولة له و متكثّرة. و قولٌ بأنّ معلوله الأوّل غير مباين لذاته؛ لأنّه حينئذ معلوله الأوّل صورة العقل الأوّل المتقرّرة في ذاته. و قولٌ بأنّه تعالى لا يوجد شيئاً في الأعيان ممّا يباينه بذاته، بل بتوسّط الأمور الحالّة فيه. و هذه كلّها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء.

و للشيخ أن يقول: لا محذور في شيء من هذه الأمور. و ذلك؛ لأنّه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق، فله جهتان: جهة وجوده الخاص الذي هو حقيقته، و جهة وجوده المطلق الذي هو من لواحقه، و لا يستحيل حينئذ أن يكون قابلاً و فاعلاً لصور المعقولات المترتّبة، و لا يستحيل أيضاً أن يتقرّر في ذاته صفات حقيقية، و لا أن يكون محلاً لمعلولاته، و لا أن يكون معلوله الأوّل غير مباين لذاته، و لا أن لا يوجد شيئاً في الأعيان إلّا بتوسّط الأمور الحالّة فيه؛ فإنّ امتناع هذه الأمور بناء على أنّ الواجب تعالى لا تعدّد فيه بوجه من الوجوه، و هو ممنوع؛ لأنّ فيه جهتين: إحداهما الوجود الخاص و الأخرى الوجود المطلق.

لا يقال: الوجود المطلق اعتباري، و الاعتباري لا يصلح أن يكون علّة للوجودي.

---

١. ب: أو.

٢. انظر: شرح الإشارات و التنبيهات للفخر الرازي ٢: ٥٣٩.

٣. ج: + المتقرّرة في ذاته.

لأنّا نقول: الاعتباري لا يجوز أن يكون فاعلاً للوجودي، لكن يجوز أن يكون شرطاً لتأثير الفاعل أو شرطاً للقبول، كما هو المقرّر عندهم في الصادر الأوّل، لكن يلزم على مذهب الشيخ أنّه تعالى لا يكون عالماً بالجزئي على طريق الجزئي؛ لأنّ العلم بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي أن يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقرّرة في ذاته، و الجزئي من حيث هو جزئي قد يتغيّر؛ فإن لم تتغيّر صورة الجزئي المتقرّرة في ذاته بتغيّر الجزئي يلزم الجهل، و إن تغيّر يلزم التغيّر في صفته الحقيقية.

و لنرجع إلى شرح ما في الكتاب. قوله: «لنا: البديهة تفرق بين قولنا: ذاته، و بين قولنا: ذاته عالم و قادر»، هذا دليل على أنّه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغاير لذاته. تقريره: أنّه لو لم يكن العلم و القدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا «ذاته» و بين قولنا «ذاته عالم قادر»، و اللازم باطل؛ لأنّ البديهة تفرق بينهما.

و أيضاً: العلم إمّا إضافة مخصوصة بين العالم و المعلوم، و هي التي سمّاها الجبائيان- أبو علي و ابنه أبو هاشم- عالمية، أو صفة تقتضي تلك الإضافة المخصوصة، و هو مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة، أو صور المعلومات القائمة بأنفسها و هي المُثُل الأفلاطونية، أو صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ أبي علي بن سينا و من تابعه، و أيّاً ما كان، فهو غير ذاته تعالى. و أمّا فساد القول باتّحاد العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتّحاد.

[احتجاج القائلين بعدم مغايرة الصفات لذاته تعالى]

و القائلون بأنّ الله تعالى لا يكون عالماً بعلم مغاير لذاته و لا يكون قادراً بقدرة مغايرة لذاته احتجّوا بوجوه أربعة:

الأوّل: لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضياً لها؛ لأنّه لو قامت بذاته صفة لكانت مفتقرة إلى ذاته؛ ضرورة افتقار الصفة إلى موصوفها، فتكون الصفة ممكنة لذاتها؛ لأنّ المفتقر إلى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة، و ليست تلك العلّة إلّا الذات الموصوف بها، فيكون ذاته مقتضياً لها، فيكون قابلاً و فاعلاً معاً، و هو محال.

قلنا: قد سبق جوابه في مباحث العلّة و المعلول، من أنّ الواحد يجوز أن يكون قابلاً و فاعلاً، و قد

علمت أنّه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق، ففيه جهتان، فيجوز أن يكون قابلاً بإحدى الجهتين و فاعلاً بالجهة الأخرى.

الثاني: لو قامت بذاته صفة، فلا تخلو إمّا أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة لزم كثرة القدماء، و القول بكثرة القدماء كفر بالإجماع، ألا يرى أنّه تعالى كفّر النصارى بتثليثهم؟ قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾ (المائدة: ۷۳)، و تثليثهم هو إثباتهم الأقانيم الثلاثة؛ أقنوم الأب، و هو الوجود، و أقنوم الابن، و هو الكلمة- أي: العلم- و أقنوم روح القدس، و هو الحياة، و الذات واحدة متّصفة بهذه الصفات الثلاث. و إذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافراً فما ظنّك بمن أثبت ثمانية قدماء، كما هو مذهب أكثر المتكلّمين، أو تسعة كما هو مذهب الحنفية[1] القائلين بأنّ التكوين[2] صفة زائدة على القدرة؟

و لزم التركيب في ذاته؛ لأنّه تعالى حينئذ يشارك الصفة في قدمه، و يتميّز عن الصفة بخصوصية، فيلزم التركيب ممّا به المشاركة و من الخصوصية، و هو محال. و إن كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى، و هو محال.

و أجيب عنه: بأنّا نحتار[3] أنّ الصفة القائمة بذاته تعالى قديمة. قوله: «يلزم كثرة القدماء»، قلنا: مسلّم. قوله: «و القول بها كفر بالإجماع»، قلنا: ممنوع؛ لأنّ القول بالذوات القديمة كفر، دون القول بالصفات القديمة.

فإن قيل: القول بالصفات القديمة أيضاً كفر؛ فإنّ الله تعالى كفّر النصارى بإثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود و العلم و الحياة، و هي صفات قديمة.

أجيب: بأنّ النصارى و إن سمّوا ما أثبتوه من الأقانيم الثلاثة بالصفات لكنّهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة؛ لأنّهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة- أعني العلم- إلى بدن عيسى عليه السلام، و المستقلّ

---

۱. الحنفية: هم أتباع أبي حنيفة النعمان بن ثابت في الفقه و المسائل الكلامية. و أبو حنيفة أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل أصله من أبناء فارس. ولد بالكوفة سنة ۸۰ﻫ و نشأ بها. و كان يبيع الخز و يطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس و الإفتاء. طلبه بن هبيرة (أمير العراقين) من قبل الأمويين للقضاء، فرفض، و أراده المنصور العباسي قاضيا للقضاة فرفض؛ فحبسه إلى أن مات في محبسه سنة ۱۵۰ ﻫ. راجع عنه: الأعلام ۸: ۳٦؛ وفيات الأعيان ۵: ٤۰۵- ٤۱۵؛ تاريخ بغداد ۱۳: ۳۲۵- ٤۲٦.

۲. أ: بالتكوين.

۳. أ: اخترنا.

بالانتقال هو الذات، فثبت أنّهم قائلون بالذوات القديمة، فلهذا كفّرهم الله.

و أمّا قولهم: و لزم التركيب في ذاته تعالى، فممنوع. قولهم: «لأنّ ذاته تعالى تشارك الصفة في قدمه» مسلّم، و كذا قولهم: «و يتميّز عنها بخصوصية»، و لكن لا يلزم من التشارك في القدم و التميّز بالخصوصية التركيب في نفس الذات؛ فإنّ القدم عدمي؛ لأنّه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم أو بالغير، فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي.

الثالث: أنّ كلّ واحد من عالمية الله تعالى و قادريته واجبة، و الواجب بوجوبه[1] يستغني[2] عن العلّة، فلا تعلّل العالمية بالعلم و لا القادرية بالقدرة.

و أجيب: بأنّ العالمية إنّما لا تعلّل إذا كانت واجبة بذاتها، و أمّا إذا كانت واجبة بالغير فتعلّل، و العالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له، و لا تكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل، و كذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها، و لا تكون القادرية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل.

الرابع: لو زاد علمه تعالى و قدرته على الذات لاحتاج في أن يعلم و يقدر إلى الغير، و اللازم باطل؛ لأنّه محال أن يكون في أنّه عالم و قادر محتاجاً إلى الغير. بيان الملازمة: أنّه لو زاد علمه و قدرته لاحتاج في أن يعلم و يقدر إلى العلم و القدرة، و العلم و القدرة غير الذات، فيكون محتاجاً إلى الغير.

و أجيب: بأنّ ذاته تعالى اقتضت صفتين هما العلم و القدرة موجبتين للتعلّقات العلمية و الإيجادية، بهما يكون الذات عالماً و قادراً. فإن أردتم بالاحتياج إلى الغير هذا المعنى؛ فلا نسلّم استحالته، و إن أردتم بالاحتياج غير هذا المعنى فبيّنوه أوّلاً حتّى نتصوّر فنتكلّم عليه.

[طريقة المحقّقين في إثبات علم الباري تعالى]

اعلم: أنّ للمحقّقين طريقة حسنة في إثبات علم الباري تعالى[3]، بيانها: أنّ العالم كما لا يفتقر في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو، فلا يفتقر أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته

---

١. ج: بوجوه.

٢. ب، ج: مستغن.

٣. انظر: شرح الإشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي ٣: ٩١٤- ٩١٦.

لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو.

و اعتبِر من نفسك أنّك تعلم شيئاً بصورة تتصوّرها، فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً، بل بمشاركة مّا من غيرك، و مع ذلك فأنت لا تعلم تلك الصورة بغيرها، بل كما تعلم ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك، بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلّقة بذاتك و بتلك الصورة فقط. و إذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنّك بحال العالم مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟

و لا تظنّن أنّ كونك محلاّ لتلك الصورة شرط في علمك بتلك الصورة، بل حصولها لك شرط في علمك بتلك الصورة، و كونك محلاّ لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في علمك بها، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر من غير حلولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك، و معلوم أنّ حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله[1]، فإذن الآثار الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحلّ فيه، فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه.

و إذا تحقّق هذا فاعلم: أنّ الحقّ تبارك و تعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته و بين علمه بذاته بالذات، فذاته و علمه ليسا متغايرين بالذات، بل التغاير بالاعتبار، فالعلم بذاته عين ذاته، فالعالم و العلم و المعلوم واحد بالذات و التغاير بالاعتبار، فذاته[2] و علمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الأوّل.

فكما أنّ السببين- أي: ذاته و علمه بذاته- واحد بالذات و لا تغاير إلّا بالاعتبار، كذلك الأثران- أي: الصادر الأوّل و علمه تعالى به- شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مبايناً للأوّل تعالى و الثاني متقرّراً فيه، فكما أنّ التغاير في السببين اعتباري فكذلك في الأثرين، فاذن وجود الصادر الأوّل هو نفس علمه تعالى به، من غير افتقار إلى صورة مستأنفة تحلّ ذات الأوّل، تعالى عن ذلك[3].

ثمّ لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها. و ذلك؛ لأنّ ما

---

١. ج: + لغيره.

٢. أ: - فذاته.

٣. ج: + علوّاً كبيراً.

ليس بمعلول لها حصـوله لها إنّما هو بحلوله فيها، و حلول صـورته التي بها هو هو فيها ممتنع[1]؛ لأنّ ما ليس بمعلول لهـا إمّا جوهر أو عرض، و كلّ منهما يمتنع حلوله فيها؛ لامتناع حلول الجوهر في المحلّ و امتناع انتقال العرض، فتعيّن أن يكون حصوله لها بحلول صورته فيها.

و لمّا كانت الجواهر العقلية تعقل الأوّل الواجب تعالى و لا موجود إلّا و هو أثر للأوّل تعالى، كان جميع صـور الموجودات الكليّة و الجزئية على ما عليه الوجود حاصـلة فيها، و الأوّل تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصـور، لا بصـور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر و الصور، و كذلك الوجود على ما هو عليه بجملته و تفاصيله.

فوجود أعيان الموجودات علمه تعالى، و كذلك وجود صـور الأعيان الحالّة في الجواهر العقلية علمه تعالى، و كذلك وجودها الحالّة في النفوس المجرّدة السماوية، و كذلك وجود الصور الجزئية الشـخصـية المرتسـمـة في النفوس المنطبعـة الفلكية، بل يكون الوجود بأسـره- العيني و الذهني، الجسماني و غيره- علمه تعالى.

قال الله تعالى: ﴿وَ أَنَّ اللهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْ ءٍ عِلْماً﴾ (الطلاق: ١٢)، و قال الله تعالى: ﴿وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَـةٍ إِلاَّ يَعْلَمُها وَ لا حَبَّةٍ في ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلاَّ في كِتابٍ مُبينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩)، ﴿يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْـديهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ﴾ (البقرة: ٢٥٥، طـه: ١١٠، الأنبيـاء: ٢٨، الحج: ٧٦)، ﴿يَعْلَمُ خائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ ما تُخْفِي الصُّـدُورُ﴾ (غافر: ١٩)، ﴿يَعْلَمُ السِّـرَّ وَ أَخْفى﴾ (طه: ٧)، فقد تبيّن أنّ علمه تعالى قد أحاط بجميع الأشياء؛ الكليّة و الجزئية.

---

١. ج: ممنوع.

[المبحث الثالث: في الحياة]

قال:

الثـالـث: في الحيـاة. اتّفق الجمهور على أنّـه تعالى حيّ، لكنّهم اختلفوا في المعنى، فذهب الحكماء و أبو الحسـين إلى أنّ حياته عبارة عن صـحّة اتّصـافه بالعلم و القدرة، و ذهب الباقون إلى أنّها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحّة.

و يدلّ عليها أنّها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بتلك الصحّة ترجيحاً بلا مرجّح، و ينتقض بـاتّصـافه تعالى بتلك الصـفة. و يندفع بأنّ ذاته المخصـوص كاف في التخصـيص و الاقتضاء.

أقول:

المبحـث الثالث: في الحياة. اتّفق الجمهور[1] على أنّه تعالى حيّ، لكنّهم اختلفوا في معنى كونه حيّاً. فذهب الحكماء و أبو الحسين البصـري[2] إلى أنّ حياته عبارة عن صحّة اتّصافه بالعلم و القدرة، فليس هناك إلّا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع. و ذهب الباقون- أي: الجمهور منّا و من المعتزلة- إلى أنّها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحّة.

و يدلّ على هذه الصـفة أنّها لو لم تكن صـفة تقتضـي هذه الصـحّة لكان اختصـاصـه تعالى بهذه الصحّة ترجيحاً بلا مرجّح.

و ينتقض هـذا الدليل باختصـاصـه بهذه الصـفة. تقريره: أنّه لو كان هذا الدليل صـحيحاً لكان اختصـاص ذاته بهذه الصـفة لأجل صـفة أخرى، و إلّا يلزم الترجيح بلا مرجّح، و يلزم التسلسل. و يندفع هذا الدليل: بأنّ ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص و الاقتضاء.

---

١. ج: جمهور العلماء.

٢. هو: أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري (م ٤٣٦ق)، أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة و سكن بغداد و توفي بها. قال الخطيب البغدادي: «له تصانيف و شهرة بالذكاء و الديانة على بدعته». من كتبه «المعتمد في أصول الفقه» جزءان، و «تصفح الأدلة» و «غرر الأدلة» و «شرح الأصول الخمسة» كلها في الأصول، و كتاب في «الإمامة» و «شرح أسماء الطبيعي». راجع عنه: الأعلام ٦: ٢٧٥؛ البداية و النهاية ١٢: ٥٣؛ شذرات الذهب ٥: ١٧٢؛ المنتظم ١٥: ٣٠٠- ٣٠١؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٧١.

[المبحث الرابع: في إرادته تعالى]

قال:

الرابع: في الإرادة. توافق الجمهور على أنّه تعالى مريد، و تنازعوا في معنى إرادته. فقال الحكماء: هي علمه بأنّه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتّى يكون على الوجه الأكمل، و يسمّونه عناية. و فسّرها أبو الحسين بعلمه بما في الفعل و المصلحة الداعية إلى الإيجاد، و النجّار[١] بكونه غير مغلوب و لا مكره، و الكعبي بعلمه تعالى في أفعال نفسه و بأمره تعالى لأفعال غيره، و قال أصحابنا و أبو علي و أبو هاشم و القاضي عبد الجبار إنّها صفة زائدة مغايرة للعلم و القدرة مرجّحة لبعض مقدوراته على بعض.

لنا: أنّ تخصّص بعض المقدورات بالتحصيل و بعضها بالتقديم و التأخير لا بدّ له من مخصّص، و هو ليس نفس العلم؛ فإنّه تابع للمعلوم، و لا القدرة؛ فإنّ نسبتها إلى الجميع على وتيرة واحدة، فلا تخصّص. و لأنّ شأنها التأثير و الإيجاد، و الموجد من حيث هو موجد غير المرجّح من حيث هو مرجّح؛ لتوقّف الإيجاد على الترجيح.

لا يقال: إمكان وجود كلّ حادث مخصوص بوقت معيّن، أو وجوده مشروط باتّصال فلكي، أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت أو بما في حدوثه فيه من المصلحة يرجّحه؛ لأنّ خلاف المعلوم و الأصلح محال.

لأنّا نقول: الممتنع لا يصير ممكناً، و الكلام في تلك الاتّصالات و الحركات و الأوضاع أيضاً؛ فإنّ الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن تتحرّك على هذا الوجه أمكن أن تتحرّك على خلافه، و أن تتحرّك بحيث تصير المنطقة دائرة أخرى، و أن تكون الكواكب في جانب غير ما هي فيه، و العلم بأنّ الشيء سيوجد إنّما يتعلّق به إذا كان هو بحيث سيوجد، فالحيثية سابقة على العلم فلا تكون منه، و أمّا رعاية الأصلح فغير واجبة على ما سنذكره.

احتجّ المخالف: بأنّ الإرادة لو تعلّقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره،

---

١. هو: أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي (م نحو ٢٢٠ق)، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، و إليه نسبتها. كان حائكا، و قيل: كان يعمل الموازين، من أهل قم. و هو من متكلمي «المجبرة» و له مع النّظّام عدة مناظرات. و أكثر المعتزلة في الري و جهاتها من النجارية، و هم يوافقون أهل السنّة في مسألة القضاء و القدر و اكتساب العباد و في الوعد و الوعيد و إمامة أبي بكر، و يوافقون المعتزلة في نفي الصفات و خلق القرآن و في الرؤية. و هم ثلاث فرق: البرغوثية، و الزعفرانية، و المستدركة. له كتب، منها: البدل (في الكلام)، المخلوق، إثبات الرسل، الإرجاء، القضاء و القدر، الثواب و العقاب و غير ذلك. راجع عنه: الأعلام ٢: ٢٥٣؛ الفهرست ٢٥٤- ٢٥٥.

و هو محال. و أجيب: بأنّ تعلّقها بالمراد لذاتها لا لغيرها.

أقول:

المبحث الرابع: في إرادته تعالى. توافق الجمهور على أنّه تعالى مريد، و تنازعوا في معنى الإرادة. فقال الحكماء: إرادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، و بأنّه كيف ينبغي أن يكون نظْام الوجود حتّى يكون على الوجه الأكمل، و بكيفية صدوره عنه تعالى حتّى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام، من غير قصد و طلب شوقي. و يسمّون هذا العلم عناية.

و فسّر أبو الحسين البصري الإرادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد. و النجّار فسّر الإرادة بكونه تعالى غير مغلوب و لا مكره. و الكعبي فسّر الإرادة بعلمه تعالى في أفعال نفسه بها، و فسّر الإرادة بأمره تعالى لأفعال غيره. و الحاصل أنّ الكعبي فسّر الإرادة بالنسبة إلى أفعاله تعالى بعلمه بها، و بالنسبة إلى أفعال غيره بأمره بها. و قال أصحابنا و أبو علي الجبائي و ابنه أبو هاشم و القاضي عبد الجبار[1] أنّ الإرادة صفة زائدة مغايرة للعلم و القدرة، مرجّحة لبعض مقدوراته على بعض.

لنا: أنّ تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل و بعضها بالتقديم و التأخير و تخصيصها بأوقات معيّنة مع جواز حصولها قبلها و بعدها يستدعي مخصّصاً، و ليس ذلك المخصّص نفس العلم؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم، فلا يكون متبوعاً له؛ لامتناع الدور. و ليس هو أيضاً القدرة؛ لأنّ القدرة نسبتها إلى جميع المقدورات و إلى جميع الأوقات على السواء، فلا تخصّص مقدوراً دون مقدور آخر و لا وقتاً معيّناً من بين الأوقات، فلا بدّ من صفة غير العلم و القدرة، لأجلها اختصّ بعض المقدورات بالحدوث دون بعض و بوقت معيّن دون غيره، و تلك الصفة هي الإرادة.

و أيضاً: من شأن القدرة التأثير و الإيجاد الذي نسبته إلى كلّ الأوقات على السواء، و شأن الإرادة الترجيح، و الموجد من حيث هو موجد غير المرجّح من حيث هو مرجّح؛ لأنّ الإيجاد غير الترجيح؛ لأنّ الإيجاد متوقّف على الترجيح، و الموقوف على الشيء غير ذلك الشيء.

---

١. هو: أبوالحسن عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبّار الهمذاني، قاض أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره و هم يلقّبونه قاضي القضاة. أخذ عن أبي‌عياش و أبي عبد الله البصري. رحل إلى الري باستدعاء الصاحب بن عبّاد، و تولّى قضاءها و بقي فيها إلى أن توفّي سنة ٤١٥ أو ٤١٦ هـ له تصانيف كثيرة، منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، شرح الأصول الخمسة، طبقات المعتزلة، المغني في أبواب التوحيد و العدل. انظر: تاريخ بغداد ١١: ١١٤- ١١٦؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٤٤- ٢٤٥؛ لسان الميزان ٣: ٣٨٦- ٣٨٧؛ هدية العارفين ١: ٤٩٨- ٤٩٩.

لا يقال: إمكان وجود كلّ حادث مخصوص بوقت معيّن، و يمتنع حصوله قبل ذلك الوقت و بعده، فلذلك اختصّ حدوثه بذلك الوقت.

أو وجود كلّ حادث مشروط باتّصال فلكي؛ بأن خلق الله تعالى الأفلاك و خلق فيها طباعاً محرّكة لها لذواتها، ثمّ بسببها تتولّد هذه الحوادث في عالمنا، و إذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتّصالات الفلكليّة ثمّ للاتّصالات الفلكية مناهج معيّنة يمتنع فيها تقدّم المتأخّر و تأخّر المتقدّم، كانت الحوادث العنصرية كذلك، و حينئذ لا حاجة لها[١] إلى المخصّص[٢].

أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت يرجّحه؛ فإنّه تعالى عالم بجميع الأشياء، فيعلم أيّها يقع و أيّها لا يقع، و وجود ما علم الله تعالى عدمه محال و بالعكس، فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجّحه؛ فإنّ خلاف المعلوم محال.

أو علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة يرجّحه؛ فإنّ خلاف الأصلح محال؛ فإنّ الله تعالى عالم بجميع المعلومات، فيكون عالماً بما فيها من المصلحة و المفسدة، و العلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقلّ بكونه داعياً إلى الإيجاد؛ فإنّا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضارّ دعانا[٣] ذلك العلم إلى العمل[٤].

لأنّا نقول: لا يجوز أن يكون إمكان وجود حادث مخصوصاً بوقت معيّن، و إلّا لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود، فصار ممكن الوجود، و هو محال؛ لأنّ الممتنع لا يصير ممكناً.

و لا يجوز أن يكون المخصّص الاتّصالات و الحركات و الأوضاع؛ فإنّه حينئذ يكون الكلام في تلك الاتّصالات و الحركات و الأوضاع أيضاً كالكلام في تلك الحوادث؛ فإنّه لا بدّ لحدوث تلك الاتّصالات و الحركات و الأوضاع من مخصّص؛ فإنّ الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن تتحرّك على هذا الوجه- و هو أن يكون المحدّد يتحرّك من المشرق إلى المغرب و فلك الثوابت بالعكس-

---

١. أ: بها.

٢. أ: + أمّا قوله: العلم تابع فكيف يكون مرجّحاً؟ قلنا: لا نسلّم أنّ التبعية مانعة من الترجيح، و إنّما تمنع لو كان متأخّراً عنه، أمّا لو كان متقدّماً فلا حاجة بها إلى التخصيص.

٣. ج: يكون داعياً.

٤. ب: + بذلك الفعل.

أمكن أن تتحرّك على خلافه؛ بأن يكون المحدّد يتحرّك من المغرب إلى المشرق و فلك الثوابت من المشرق إلى المغرب، و كما أمكن أن تتحرّك بحيث تكون المنطقة على هذا الوجه أمكن أن تتحرّك بحيث تكون المنطقة دائرة أخرى غيرها، و كما أمكن أن يكون الكواكب في الجانب الذي هي فيه أمكن أن تكون في جانب غير ما هو فيه، و إذا كان كذلك فننقل الكلام إلى الاتّصالات الفلكية و الحركات و الأوضاع، و لا يتسلسل، فلا بدّ و أن يستند إلى الله تعالى.

و العلم بأنّ الشيء سيوجد إنّما يتعلّق به إذا كان الشيء بحيث سيوجد؛ لأنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد، فالحيثية سابقة على العلم، فلا يكون كونه بحيث سيوجد من أجل العلم، و إلّا يلزم الدور.

و لا يجوز أن يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجّحاً له، و إنّما يجوز ذلك لو كان رعاية الأصلح واجبة على الله تعالى، و هي ممنوعة؛ فإنّ رعاية الأصلح غير واجبة على الله تعالى كما سنذكره.

و احتجّ المخالف: بأنّ الإرادة إن تعلّقت بغرض لكان الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره، و ذلك على الله محال. بيان الملازمة: أنّ الإرادة إن تعلّقت بغرض لكان ذلك الغرض غيره، فيكون مستكملاً بذلك الغرض الذي هو غيره، و المستكمل بالغير ناقص بالذات. و إن تعلّقت الإرادة لا بغرض كان ذلك عبثاً، و العبث على الله تعالى محال.

و أجيب: بأنّ تعلّق الإرادة بالمراد لذاتها؛ فإنّ إرادة الله تعالى منزّهة عن الأغراض، بل هي واجبة التعلّق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها.

[في أنّ إرادته غير محدثة]

قال:

فرع: إرادته غير محدثة. و قالت المعتزلة إرادته قائمة بذاتها حادثة لا في محلّ. و قالت الكرّامية هي صفة حادثة في ذاته تعالى.

لنـا وجهـان؛ الأوّل: أنّ وجود كلّ محدث[1] موقوف على تعلّق الإرادة به، فلو كانت إرادته[2] محدثة احتاجت إلى إرادة أخرى، و لزم التسلسل.

الثاني: قيام الصـفة بنفسـها غير معقول، و مع ذلك كان اختصـاص ذاته بها تخصّـصـاً بلا مخصّـص؛ لأنّ نسـبتها إلى جميع الذوات على السواء، و كونها لا في محلّ مفهومٌ سلبي لا يصحّ أن يكون مخصّصاً، و قيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق.

أقول:

هـذا فرع على أنّـه مريـد بـإرادة مغـايرة للعلم و القـدرة. فنقول: إرادة الله تعـالى غير محدثة. قالت المعتزلة إرادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا في محل، و قالت الكرّامية ارادة الله تعالى[3] حادثة يخلقها الله تعالى في ذاته.

لنـا وجهان؛ الأوّل: أنّ وجود كلّ حادث[4] موقوف على تعلّق الإرادة به لما سـبق، فلو كانت إرادة الله تعالى محدثة احتاجت إلى إرادة أخرى، و لزم[5] التسلسل.

قيـل: لقـائـل أن يقول عليـه: إنّكم أثبتم الإرادة لترجّح[6] أحـد وقتي الإيجـاد على سـائر أوقاته، و جوّزتم أنّ للقـادر أن يرجّح أحـد مقـدوريـه على الآخر من غير مرجّح، فلِمَ لا يجوز أن يصـدر عن القادر إرادة بلا مرجّح، ثمّ تصـير تلك الإرادة مرجّحة لما عداها، فلا يلزم التسـلسـل[7]. و لا شـكّ أنّ من جوّز للقـادر أن يرجّح أحـد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح يلزمه ذلك، و أمّا من لم يجوّزه، فلا يلزمه.

الثـاني: أنّ إرادة الله تعـالى لو كـانـت حـادثة فإمّا أن تكون قائمة بذاتها أو قائمة بذات الله تعالى، و كلاهما باطل. أمّا الأوّل؛ فلأنّ الإرادة الحادثة صـفة[8]، و قيام الصفة بنفسها غير معقول، و مع ذلك كان

---

١. أ: حادث.

٢. أ: – إرادته.

٣. ج: + صفة.

٤. ب، ج: محدَث.

٥. ب: يلزم.

٦. ب: لترجيح.

٧. ب: تسلسل.

٨. ب: + قائمة.

اختصاص ذاته تعالى بالإرادة القائمة بذاتها تخصيصاً بلا مخصّص؛ لأنّ الإرادة إذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها إلى جميع الذوات- ذات الباري و ذوات الممكنات- على السواء، فكان اختصاص ذاته بها تخصيصاً بلا مخصّص.

قوله: «و كونها لا في محلّ مفهوم سلبي» إشارة إلى جواب دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنّ ذات الله تعالى لا في محلّ و الإرادة أيضاً لا في محلّ، فكان اختصاص ذاته تعالى بالإرادة أولى من غيره. و تقرير الجواب: أنّ كون الإرادة لا في محلّ مفهوم سلبي لا يصلح أن يكون مخصّصاً.

و لهم أن يقولوا: لا نسلّم أنّ الإرادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصاً بلا مخصّص. قوله: «لأنّ نسبتها إلى جميع الذوات على السواء»، قلنا: لا نسلّم؛ فإنّ ذات الله تعالى فاعل للإرادة[1]، و اختصاص الفاعل بالأثر أولى من اختصاص غيره به.

و أمّا الثالث: فمحال؛ لأنّه تعالى لا يجوز أن يكون محلّاً للحوادث؛ لما سبق.

---

١. ب: الإرادة.

الفصل الثاني: في سائر الصفات

المبحث الأول: في السمع و البصر

المبحث الثاني: في الكلام

المبحث الثالث: في البقاء

المبحث الرابع: في صفت أخر أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري

المبحث الخامس: في التكوين

المبحث السادس: في أنه تعالى يصحّ أن يُرى في الآخرة

[المبحث الأوّل: في السمع و البصر]

قال:

الفصل الثاني: في سائر الصفات. و فيه مباحث؛ الأوّل: في السمع و البصر.

دلّت الحجج السمعيّة على أنّه تعالى سميع بصير، و ليس في العقل ما يصرفها عن ظواهرها، فيجب الإقرار بهما. و لأنّه تعالى[1] عالم بالمسموعات و المبصرات حال حدوثهما، و هو المعنيّ بكونه سميعاً بصيراً.

و استدلّ بأنّ الحيّ إن لم يتّصف بهما كان ناقصاً، و هو إقناعي؛ لأنّه متوقّف على أنّ كلّ حيّ يصحّ أن يتّصف بهما و أنّ عدم اتّصاف الحيّ بهما نقص. و للمخالف أن يمنعهما.

احتجّ المخالف بوجهين:

الأوّل: أنّ سمعه و بصره إن كانا قديمين لزم قدم المسموع و المبصر[2]، و هو باطل عندكم، و إن كانا محدثين كان ذاته محلّ الحوادث، و هو محال.

و أجيب عنهما: بأنّهما صفتان قديمتان مستعدّتان للإدراك، و هو تعلّقهما بالمسموع و المبصر عند وجودهما.

الثاني: السمع و البصر تأثّر الحاسة أو إدراكٌ مشروط به، و هما على الله تعالى محال.

و أجيب: بمنع الصغرى.

أقول:

الفصل الثاني: في سائر الصفات. و فيه مباحث؛ الأوّل: في السمع و البصر، الثاني: في الكلام، الثالث: في البقاء، الرابع: في صفات أخر، الخامس: في التكوين، السادس: في أنّه تعالى يُرى.

المبحث الأوّل: في السمع و البصر. اتّفق المسلمون على أنّه تعالى سميع بصير، لكنّهم اختلفوا في معناه. فقال حجّة الإسلام و الكعبي و أبو الحسين البصري: السمع و البصر عبارة عن علمه بالمسموعات و المبصرات.

و قال الجمهور من أصحابنا و من المعتزلة و الكرّامية: هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات

---

١. أ، س: فيكون.

٢. أ: المسموعات و المبصرات.

و المبصرات؛ لأنّه قد دلّت الحجج السمعيّة على أنّه تعالى سميع بصير، و لفظ السمع و البصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات و المبصرات، و صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلّا عند المعارض، و ليس في العقل[1] ما يصرف الحجج السمعيّة عن ظواهرها، فيجب الإقرار بها بالمقتضي السالم عن المعارض، و إذا كان سميعاً بصيراً يكون عالماً بالمسموعات و المبصرات حال حدوثها.

اعلم: أنّ العقل دلّ على استحالة إدراكه تعالى بآلات جسمانية، فيكون السمع و البصر في حقّه تعالى لا يكون بآلات جسمانية، فيكون راجعاً إلى العلم بالمسموعات و المبصرات كما هو مذهب الحكماء، أو إلى صفة أخرى غير العلم بالمسموعات و المبصرات، لكن لا يكون بآلات جسمانية كما هو مذهب الأصحاب، و هو المعنيّ بكونه سميعاً بصيراً.

و استدلّ على أنّ السمع و البصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف. تقرير الدليل: أنّه تعالى حيّ، و الحيّ يصحّ اتّصافه بالسمع و البصر، و كلّ من يصحّ اتّصافه بصفة لو لم يتّصف بها اتّصف بضدّها، و ضدّها نقص؛ فإن لم يتّصف الباري تعالى بهما كان ناقصاً، و النقص على الله تعالى محال.

قال المصنّف: و هذا الاستدلال إقناعي؛ لأنّه متوقّف على أنّ كلّ حيّ يصحّ اتّصافه بالسمع و البصر، و أنّ عدم الاتّصاف بهما نقص. و للخصم أن يمنع المقدّمتين:

أمّا الأولى؛ فلأنّ حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا، و المختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصحّحة للسمع و البصر كون حياته تعالى كذلك. سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يقال حياته و إن كانت مصحّحة للسمع و البصر، لكن حقيقته تعالى غير قابلة لهما، كما أنّ الحياة و إن كانت مصحّحة للشهوة و النفرة، لكن حقيقته تعالى غير قابلة لهما، فكذلك هاهنا. سلّمنا أنّ ذاته تعالى قابلة للسمع و البصر، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفاً على شرط ممتنع التحقّق في ذات الله تعالى؟

و أمّا الثانية؛ فلا نسلّم أنّ عدم اتّصاف الحيّ بهما نقص. قوله: «لو لم يتّصف بهما اتّصف بضدّهما» ممنوع؛ فإنّه يجوز خلوّ القابل للشيء عنه و عن ضدّه.

---

١. ب: التعقّل.

احتجّ المخالف بوجهين؛ الأوّل: أنّ سمعه و بصره إن كانا قديمين لزم قدم المسموع و المبصر، و اللازم باطل عندكم؛ لأنّ عندكم ما سوى الله حادث.

بيان الملازمة: أنّ السمع و البصر لا يتحقّقان بدون المسموع و المبصر، فلو كان السمع و البصر قديمين كان المسموع و المبصر قديمين أيضاً، و إن كانا محدثين كان ذاته تعالى محلّاً للحوادث؛ لأنّ السمع و البصر حادثان قائمان بذاته تعالى؛ لأنّ ذاته تعالى متّصف بهما، و اللازم محال؛ لما عرفت أنّ ذاته تعالى يمتنع أن تكون محلّاً للحوادث.

و أجيب عن هذا الوجه: بأنّ السمع و البصر صفتان قديمتان تعدّان[1] المتّصف بهما لإدراك المسموعات و المبصرات، و إدراك المسموعات و المبصرات عبارة عن تعلّق السمع و البصر بالمسموع و المبصر عند وجودهما، فلا يلزم قدم المسموع و المبصر من قدم السمع و البصر.

الثاني: السمع و البصر تأثّر الحاسّة عن المسموع و المبصر، أو إدراك المسموع و المبصر مشروطٌ بتأثّر الحاسّة عنهما، و كلّ منهما على الله محال، فلا يكون سميعاً بصيراً.

و أجيب: بمنع الصغرى؛ فإنّا لا نسلّم أنّ السمع و البصر هما تأثّر الحاسّة عن المسموع و المبصر أو إدراك مشروط بهما، بل السمع و البصر إدراك المسموع و المبصر عند حدوثهما.

---

١. أ، ج: يعدّان.

[المبحث الثاني: في الكلام]

قال:

الثـاني: في الكلام. تواتر إجمـاع الأنبيـاء عليهم السـلام و اتّفاقهم على أنّه سـبحانه و تعالى متكلّم، و ثبوت نبوّتهم غير متوقّف على كلامه تعالى، فيجب الإقرار به.

و كلامـه ليس بحروف و لا صـوت يقومـان بـذاته تعالى خلافاً للحنابلة و الكرّامية، أو بغيره خلافـاً للمعتزلـة، بل هو المعنى القائم بالنفس المعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيّرة المغاير للعلم و الإرادة؛ لأنّـه تعالى قد يخالفهما؛ فإنّه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه تعالى بأنّه لا يؤمن، و امتنـاع إرادتـه لمـا يخـالف علمـه محال[1]، و الإطناب في ذلك قليل الجدوى؛ فإنّ كنه ذاته و صفاته محجوب عن نظر العقول.

أقول:

المبحـث الثـاني: في الكلام. تواتر إجماع الأنبياء صـلوات الله و سـلامه عليهم و اتّفاقهم على أنّه تعالى متكلّم. و ثبوت نبوّتهم غير متوقّف على كلامه تعالى؛ لأنّ الأنبياء عليهم الصـلاة و السـلام إذا ادّعوا النبوّة و أظهروا المعجزة على وفق دعواهم يعلم صـدقهم من غير أن يتوقّف العلم بصدقهم على كلامه تعالى، فيجب الإقرار بكلامه تعالى.

و اتّفق المسـلمون على إطلاق لفظ المتكلّم على الله تعـالى و اختلفوا في معناه. و اتّفق أصـحابنا على أنّ كلامه تعالى ليس بحرف و لا صـوت يقومان بذاته تعالى؛ لأنّ الأصـوات و الحروف محدثة و يمتنع أن يكون محلّاً للحوادث، خلافـاً للحنابلة[2] و الكرّامية؛ فإنّهم قالوا كلام الله تعالى أصـوات و حروف قائمة بذاته تعالى.

---

١. س: – محال.

٢. هم أتباع أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤– ٢٤١ق) أحد الأئمة الأربعة إمام أهل الأثر، ولد سنة ١٦٤ق. روى عنه البخاري و مسلم و أبو داود. أصله من مرو، و كان أبوه والي سرخس، و ولد ببغداد. صنّف «المسند» ستة مجلدات، يحتوي على ثلاثين ألف حديث. و في أيامه دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن و مات قبل أن يناظر ابن حنبل، و تولّى المعتصم فسجن ابن حنبل ثمانية و عشرين شهراً لامتناعه عن القول بخلق القرآن، و أطلق سنة ٢٢٠ق. راجع: الأعلام ١: ٢٠٣؛ البداية و النهاية ١٠: ٣٢٥– ٣٤٤؛ الأنساب ٤: ٢٧٩– ٢٨١؛ تاريخ الإسلام ١٨: ٦١– ١٤٤؛ شذرات الذهب ٣: ١٨٥– ١٩٠؛ المنتظم ١١: ٢٨٦– ٢٨٩.

و لا حرف و لا صوت يقومان بغيره تعالى خلافاً للمعتزلة؛ فإنّهم قالوا معنى كونه تعالى متكلّماً كونه تعالى موجداً لحروف و أصوات دالّة على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة. بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيّرة المغاير للعلم و الإرادة؛ فإنّه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه بأنّه لا يؤمن، و امتناعِ إرادته تعالى بما[1] يخالف علمه؛ لأنّه لو أراد إيمان أبي لهب لوجب وقوعه، و إذا وجب وقوعه يمتنع أن يكون عالماً بأنّه لا يؤمن، و إذا كان عالماً بأنّه لا يؤمن امتنع وقوعه، و إذا امتنع وقوعه امتنع إرادته.

و المتكلّمون من الفريقين طوّلوا الكلام فيه. قال المصنّف: الإطناب في ذلك قليل الجدوى؛ فإنّ كنه ذاته و صفاته محجوب عن نظر العقل.

[صدقه تعالى]

قال:

فرع على أنّه تعالى متكلّم[2]: خبر الله تعالى صدق؛ فإنّ الكذب نقص، و النقص على الله تعالى محال.

أقول:

هذا فرع على أنّه تعالى متكلّم. خبر الله تعالى صدق؛ لأنّ الكذب نقص في حق الكاذب، و النقص على الله تعالى محال، فلا يكون خبر الله تعالى كذباً، فيكون صدقاً؛ ضرورة امتناع الخلوّ عن الصدق و الكذب.

قيل: الحكم بأنّ الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء و قبحها عقلاً، و إن كان سمعياً لزم الدور.

أجيب: بأنّ الحسن و القبح بهذا المعنى عقلي لا ينازع فيه أحد. و الأولى أن يثبت ذلك بإجماع جميع العقلاء؛ و إن كانوا مختلفين في تعليله.

---

١. أ، ج: لما.

٢. أ، س: – على أنّه تعالى متكلّم.

[المبحث الثالث: في البقاء]

قال:

الثـالـث: في البقـاء. ذهب الشـيخ إلى أنّه تعالى باق ببقاء قائم بذاته. و نفاه القاضـي و إمام الحرمين و الإمام، و احتجّوا: بأنّ البقاء لو كان موجوداً لكان باقياً ببقاء آخر، و لزم التسـلسـل. و بأنّ كونه باقياً لو كان ببقاء[1] قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجباً بالغير[2]، هذا خلف.

احتجّ الشـيخ: بأنّ الشـيء حال حدوثه لا يكون[3] باقياً، ثمّ يصـير باقياً، و التبدّل و التغيّر ليس في ذاته تعالى و لا في عدم. و نوقض بالحدوث.

و اعلم: أنّ المعقول من بقـاء البـاري تعـالى امتنـاع عـدمه، و بقاء الحوادث مقارنة وجوده لزمانين فصـاعداً، و قد عرفت أنّ الامتناع و مقارنة الزمان من المعاني المعقولة التي لا وجود لها في الخارج.

أقول:

المبحث الثالث: في البقاء. ذهب الشـيخ أبوالحسـن الأشـعري[4] إلى أنّه تعالى باق ببقاء قائم[5] بذاته تعالى، و نفى القاضي أبو بكر الباقلاني و إمام الحرمين و الإمام فخر الدين[6] البقاء.

---

١. أ: لبقاء.

٢. أ: بغيره.

٣. أ: لم يكن.

٤. هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق (٢٦٠- ٣٢٤ق)، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة. وُلد في البصرة، و تلقّى مذهب المعتزلة و تقدم فيهم، ثم رجع و جاهر بخلافهم، و توفّي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب، منها: إمامة الصدّيق، الردّ على المجسمة، مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، رسالة في الإيمان، مقالات الملحدين، الردّ على ابن الراوندي، خلق الأعمال، الأسماء و الأحكام، استحسان الخوض في الكلام، اللمع في الردّ على أهل الزيغ و البدع. راجع عنه: الأعلام ٤: ٢٦٣؛ الأنساب ١: ٢٦٦- ٢٦٧؛ البداية و النهاية ١١: ١٨٧؛ شذرات الذهب ٤: ١٢٩- ١٣٣؛ المنتظم ١٤: ٢٩- ٣٠.

٥. أ: قام.

٦. هو: أبو عبد الله فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري (٥٤٤- ٦٠٦ق)، و هو قرشي النسب. أصله من طبرستان، و مولده في الري و إليها نسبته. رحل إلى خوارزم و ما وراء النهر و خراسان، و توفّي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. و كان يحسن الفارسية. و له شعر بالعربية و الفارسية، و كان واعظاً بارعاً باللغتين. من تصانيفه: تفسير مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، محصّل أفكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتكلمين، المباحث المشرقية، أساس التقديس، المطالب العالية، الأربعون في أصول الدين، الملخّص، شرح قسم الإلهيات من الإشارات لابن سينا و «لباب الإشارات» تهذيبه، و غير ذلك. راجع عنه:

و احتجّوا: بأنّ البقاء لو كان موجوداً لكان باقياً بالضرورة، فإن كان باقياً ببقاء آخر لزم التسلسل، و إن كان باقياً ببقاء الذات لزم الدور، و إن كان البقاء باقياً بنفسه و الذات باقية بالبقاء مفتقرة إليه انقلبت الذات صفة و الصفة ذاتاً، و هو محال.

و بأنّ كونه تعالى باقياً لو كان ببقاء قائم به تعالى لكان واجب الوجود لذاته واجباً لغيره، هذا خلف[1]. بيان الملازمة: أنّه تعالى لو كان باقياً ببقاء قائم به تعالى- و لا شكّ أنّ البقاء غيره- فيلزم افتقار واجب الوجود إلى غيره، فيكون واجباً لغيره[2]، هذا خلف[3].

احتجّ الشيخ بأنّ الشيء حال حدوثه لم يكن باقياً ثمّ صار باقياً، و التبدّل و التغيّر ليس في ذات الحادث؛ فإنّ ذات الحادث ليس ممّا لم يكن ذاتاً ثمّ صار ذاتاً، و لا في عدم البقاء؛ إذ عدم البقاء يستحيل أن يصير باقياً، فتعيّن أن يكون التبدّل و التغيّر في صفة زائدة، و هو المطلوب.

و نوقض هذا الدليل بالحدوث؛ فإنّه لو كان صحيحاً يلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة؛ لأنّ الشيء لم يكن حادثاً ثمّ صار حادثاً، فالحدوث صفة زائدة، لكن قد عرفت أنّ الحدوث ليس وصفاً ثبوتياً زائداً.

ثمّ قال المصنّف:[4] المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه، و المعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل، و ذلك لا يعقل فيما ليس بزماني، و قد عرفت أنّ امتناع العدم و مقارنة الزمان من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج.

تاريخ الحكماء ٣٩٢- ٣٩٦؛ الأعلام ٦: ٣١٣؛ شذرات الذهب ٧: ٤٠- ٤٢؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٤٨- ٢٥٢؛ الوافي بالوفيات ٤: ٢٤٨- ٢٥٩؛ هدية العارفين ٢: ١٠٧- ١٠٨.

١. أ: و هو محال.

٢. ج: بغيره.

٣. أ، ج: - هذا خلف.

٤. ج: + و اعلم أنّ.

[المبحث الرابع: في صفات أخر أثبتها الشيخ أبوالحسن الأشعري]

قال:

الرابع: في صفات أخر أثبتها الشيخ، و هي الاستواء و اليد و الوجه و العين؛ للظواهر الواردة بذكرها. و أوّلها الباقون و قالوا: المراد بالاستواء الاستيلاء، و[1] باليد القدرة، و بالوجه الوجود، و بالعين البصر. و الأولى اتّباع السلف في الإيمان بها و الرد إلى الله تعالى.

أقول:

المبحث الرابع: في صفات أخر أثبتها الشيخ أبوالحسن الأشعري. الظاهريون من المتكلّمين زعموا أنّه لا صفة لله تعالى وراء السبعة: الحياة و العلم و القدرة و الإرادة و السمع و البصر و الكلام، أو الثمانية؛ و هي هذه السبعة مع البقاء.

و الشيخ أبوالحسن الأشعري أثبت صفات أخر؛ أثبت الاستواء صفة أخرى، و اليد صفة وراء القدرة، و الوجه صفة وراء الوجود، و العين صفة أخرى؛ للظواهر الواردة بذكرها، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾ (طه: ٥)، و قوله تعالى: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْديهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، و قوله تعالى: ﴿وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: ٢٧)، و قوله تعالى: ﴿وَ لِتُصْنَعَ عَلى عَيْني﴾ (طه: ٣٩).

و احتجّ مَن حَصَرَ الصفات في السبعة أو الثمانية بأنّا مكلّفون بكمال المعرفة، و هو إنّما يحصل بمعرفة جميع الصفات، و هي لا تتيسّر إلّا بطريق، و لا طريق إلّا الاستدلال بالأفعال و تنزيهه تعالى[2] عن النقائص، و هذان الطريقان لا يدلّان إلّا على هذه الصفات.

و ردّ هذا الاحتجاج بأنّا لا نسلّم أنّ الاستدلال بالأفعال و تنزيهه تعالى عن النقائص لا يدلّان إلّا على هذه الصفات. و لئن سلّم أنّهما لا يدلّان إلّا على هذه الصفات، و لكن لا نسلّم أن لا طريق لنا في معرفة الصفات إلّا الاستدلال بالأفعال و التنزيه عن النقائص، بل السمع طريق آخر في إثباتها، و إنّما أثبتها الشيخ لورود النصوص بها و كونها غير مرادفة لسائر الصفات، و الباقون أوّلوا الظواهر الواردة بذكرها، و قالوا: المراد بالاستواء الاستيلاء، و باليد القدرة، و بالوجه الوجود، و بالعين البصر.

---

١. س: + المراد.

٢. أ، ج: و التنزيه.

و الأولى اتّباع السلف في الإيمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه و التجسيم، و الردُ إلى الله تعالى.

[المبحث الخامس: في التكوين]

قال:

الخامس: في التكوين. قالت الحنفية [1]: التكوين صـــفة قديمة تغاير القدرة؛ فإنّ متعلّق القدرة قد لا يوجد أصلاً بخلاف متعلّق التكوين، و القدرة متعلّقة بإمكان الشيء و التكوين بوجوده.

قلنـا: الإمكـان بـالـذات، فلا يكون بالغير، و التكوين هو التعلّق الحالي، و لذلك يترتّب عليه الوجود، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾ (يس: ٨٢).

أقول:

المبحـث الخامس: في التكوين. قال بعض الحنفية: التكوين صـــفة قديمة تغاير القدرة، و المكوّن حادث.

قال الإمام [2]: القول بأنّ التكوين قديم أو محدث يســتدعي تصـوّر ماهيّته، فإن كان المراد به نفس مؤثّرية القدرة في المقدور فهي صـــفة نسـبية لا توجد إلّا مع المنتسـبين، فيلزم من حدوث المكوّن حدوث التكوين، و إن كان المراد به صـــفة مؤثّرة في وجود الأثر فهي عين القدرة، و إن أردتم به أمراً ثالثاً فبيّنوه.

قالوا: متعلّق القدرة قد لا يوجد أصـلاً بخلاف متعلّق التكوين، و القدرة مؤثّرة في إمكان الشيء، و التكوين مؤثّر في وجوده.

أجاب المصـنّف: بأنّ الإمكان بالذات، و لا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكناً في نفسه؛ لأنّ ما بالذات لا يكون بالغير، فلم يبق إلّا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيراً على سـبيل الصـحّة لا على ســبيل الوجوب. فلو أثبتنا صـــفة أخرى لله تعالى مؤثّرة في وجود [3] القمدور لكان تأثيرها في المقدور إن كان على ســبيل الصـحّة كان عين القدرة، فيلزم اجتماع المثلين، و يلزم اجتماع صـــفتين مســتقلّتين بالتأثير على المقدور الواحد، و هو محال. و إن كان على ســبيل الوجوب اسـتحال أن لا

---

١. أ: الحنيفية.

٢. انظر: المحصّل: ٤٣٥- ٤٣٧.

٣. ج: وجوب.

يوجد ذلك المقدور من الله تعالى، فيكون الله تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، و هو باطل بالاتّفاق، فالقدرة تنافي هذه الصحّة؛ فإنّ الموجب بالذات لا يكون قادراً مختاراً.

و اعلم: أنّ الحنفية إنّما أخذوا التكوين من قوله تعالى: ﴿إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، فجعل قوله: «كُن» مقدّماً على الكون، و هو المسمّى بالأمر.

و الكلمة و التكوين و الاختراع و الإيجاد و الخلق ألفاظ تشترك في معنى و تتباين بمعان، و المشترك فيه كون الشيء موجداً من العدم ما لم يكن موجوداً، و هي أخصّ تعلّقاً[١] من القدرة؛ لأنّ القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات، و هي خاصّة بما يدخل في الوجود منها، و ليست صفة نسبيّة تعقل مع المنتسبين، بل هي صفة تقتضي بعد حصول الأثر تلك النسبة.

و أمّا ادّعاء أنّهم قالوا القدرة مؤثّرة في إمكان الشيء[٢] فليس بصحيح،[٣] إنّما الصحيح أنّ القدرة متعلّقة بصحّة وجود المقدور، و التكوين متعلّق بوجود المقدور و مؤثّر فيه، و نسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المراد، و القدرة و العلم لا يقتضيان كون المقدور و المعلوم موجودين بهما، و التكوين يقتضيه، و القول بأزلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

قوله «إن كانت تلك الصفة مؤثّرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجباً» ليس بشيء؛ لأنّ ذلك الوجوب يكون لاحقاً لا سابقاً، يعني إذا أراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجباً، لا بمعنى أنّه كان واجباً قبل أن يخلقه.

قوله «إن كان المراد به صفة مؤثّرة في وجود الأثر فهو عين القدرة» فجوابه أنّ القدرة لو كانت مؤثّرة لكان جميع المقدورات أثراً لها، فيكون موجوداً، و لا يلزم من إثبات التكوين جمع المثلين؛ لأنّ متعلّق القدرة غير متعلّق التكوين، فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم.

و الحقّ أنّ القدرة و الإرادة مجموعين[٤] هما اللذان يتعلّقان بوجود الأثر، و لا حاجة معهما إلى إثبات صفة أخرى.

---

١. ب: مطلقاً.

٢. ب: شيء.

٣. أ: + و.

٤. ب: مجموعتين.

[المبحث السادس: في أنّه تعالى يصحّ أن يُرى في الآخرة]

قال:

السادس: في أنّه تعالى يصحّ أن يُرى في الآخرة، بمعنى أنّه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافاً للمعتزلة، من غير ارتسام أو اتّصال شعاع به و حصول مواجهة خلافاً للمشبهة و الكرّامية.

أمّا الأوّل؛ فيدلّ عليه وجوه سمعيّة أربعة:

الأوّل: أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية، فلو استحال لكان سؤاله جهلاً أو عبثاً.

الثاني: أنّه تعالى علّقها باستقرار الجبل، و هو من حيث هو ممكن، فكذا المعلّق به.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢- ٢٣).

الرابع: قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُون﴾ (المطفّفين: ١٥).

و أمّا الثاني: فلتقدّسه عن الجهة و المكان.

و استدلّ بأنّ الجسم مرئي؛ لأنّا نرى الطويل و العريض، و الطول ليس بعرض؛ إذ لو كان عرضاً لكان قيامه إمّا بجزء واحد، فيكون أكبر مقداراً فينقسم، أو بأكثر فيقوم الواحد بمتعدّد، و هو محال. و العرض أيضاً مرئي، فالمصحّح مشترك، و هو إمّا الحدوث أو الوجود، و الأوّل عدمي، فتعيّن الثاني.

و اعترض عليه: بأنّ التأليف عرض و الصحّة عدمية، فلا تحتاج إلى سبب. و إن سلّم، فلا نسلّم وجوب كونه مشتركاً و وجودياً؛ فإنّ المختلفين قد يشتركان في أثر واحد، و الصحّة لمّا كانت عدمية جاز أن تكون علّة لعدم. و إن سلّم، فلِمَ لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط أو وجود مانع؟

أقول:

المبحث السادس: في أنّه تعالى يصحّ أن يرى في الآخرة، بمعنى أنّه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافاً للمعتزلة، من غير ارتسام صورة المرئي في العين أو اتّصال شعاع خارج من العين إلى المرئي و حصول مواجهة خلافاً للمشبّهة و الكرّامية؛ فإنّهم جوّزوا رؤيته تعالى بالمواجهة[1]؛ لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة و المكان.

---

١. أ، ج: - بالمواجهة.

و المراد بالرؤية الحالة التي يجدها الإنسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به؛ فإنّا ندرك تفرقة بين الحالتين، و تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام صورة المرئي في العين أو اتّصال شعاع خارج من العين إلى المرئي عند المواجهة، فهي حالة أخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم، يمكن حصولها مع عدم الارتسام و خروج الشعاع، فتصحّ الرؤية بهذا المعنى.

أمّا الأوّل، و هو صحّة الرؤية بالمعنى المذكور فيدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية، فلو استحالت الرؤية لكان سؤال موسى عليه السلام جهلاً و عبثاً.

و للخصم أن يقول: سؤال موسى عليه السلام عن لسان قومه، بدليل قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ (البقرة: ٥٥)، و قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿أَ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا﴾ (الأعراف: ١٥٥)، و قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِم﴾ (النساء: ١٥٣).

الثاني: أنّ الله تعالى علّق الرؤية باستقرار الجبل، و استقرار الجبل من حيث هو ممكن، فكذا المعلّق باستقرار الجبل أيضاً ممكن، فالرؤية ممكنة.

قيل: لا نسلّم أنّه علّق الرؤية على أمر ممكن، بل على أمر ممتنع؛ لأنّه علّق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحرّكاً؛ لأنّ لفظة «إن» إن دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل، أي: لو صار مستقرّاً في المستقبل فسوف تراني، و ما صار مستقرّاً في الزمان المستقبل، و إلّا لوجب حصول الرؤية؛ لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي يتمّ به علّية العلّة؛ فإنّ ما دخل عليه «إن» هو شرط يتمّ به علّية العلّة، و لم تتحقّق حصول الرؤية بالاتّفاق، فلم يستقرّ الجبل، فيكون متحرّكاً بالضرورة؛ إذ لا واسطة بينهما، فإذن الجبل حال ما علّق الله الرؤية باستقراره كان متحرّكاً، و استقرار الجبل من حيث هو متحرّك محال، فالتعليق عليه لا يدلّ على إمكان الرؤية؛ لأنّ التعليق على الشرط الممتنع لا يدلّ على إمكان المشروط.

و أجاب الإمام[1]: بأنّا سلّمنا أنّ الجبل في تلك الحالة كان متحرّكاً، لكنّ الجبل بما هو جبل يصحّ

---

١. انظر: المحصّل: ٤٤٧- ٤٤٨.

السكون عليه، و المذكور في الآية ليس إلّا ذات الجبل، و أمّا المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة، فإذن القدر المذكور في الآية منشأ لصحّة الاستقرار، و ما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية، فوجب القطع بالصحّة.

قيل عليه: إنّ المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلى الجبل الذي عبّر عنه بقوله تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ﴾ (الأعراف: ١٤٣)، لا صحّة السكون التي يلزم ماهيّة الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة، و تلك الحال تستلزم الحركة، فلا يمكن معها صحّة السكون.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وُجوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢- ٢٣)، وجه الاحتجاج أنّ النظر إمّا أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلباً لرؤيته، و الأوّل هو المطلوب، و الثاني تعذّر حمله على ظاهره، فيحمل على الرؤية التي هي كالسبب[1] للنظر بالمعنى الثاني، و إطلاق السبب و إرادة المسبّب من أحسن وجوه المجاز.

قيل: النظر لا يدلّ على الرؤية، و لهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، فإذا لم يدلّ النظر على الرؤية لم تتعيّن الرؤية للإرادة، بل يحتمل أن يكون المراد غيرها.

على أنّ له تأويلاً آخر، و هو أن يحمل «إلى» على واحد «الآلاء»، و حينئذ يكون معناها: وجوه يومئذ ناضرة، نعمة ربّها ناظرة أي: منتظرة، أو يحمل على حذف المضاف، و هو الثواب، و حينئذ يكون المراد: ناضرة، إلى ثواب ربها ناظرة.

قيل: التأويلان باطلان. أمّا الأوّل؛ فلأنّ الانتظار سبب الغمّ و الآية مسوقة لبيان النعم. و أمّا الثاني؛ فلأنّ النظر إلى الثواب لا بدّ و أن يحمل على رؤية الثواب؛ لأنّ تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة، و إذا وجب إضمار الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب إضماراً للزيادة من غير دليل، فلا يجوز.

أجيب: بأنّ الآية دالّة على أنّ الحال التي عبّر عنها سبحانه و تعالى بقوله: ﴿وُجوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢) سابقة على حالة استقرار أهل الجنّة في الجنّة و أهل النار في النار، بدليل قوله تعالى: ﴿وَ وُجوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٤- ٢٥)، أي: تظنّ أن يفعل بها فعل هو في

---

١. أ: كالمسبب.

شدّته و فظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر؛ فإنّه في حال استقرار أهل النار في النار فقد فعل بها الفاقرة، و إذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سروراً يستتبع نضارة الوجه، و مثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعياً للغمّ، كما أنّ انتظار إكرام الملك و عطائه لا يكون موجباً للغمّ إذا تيقّن وصوله إليه، و انتظار العذاب بعد الإنذار بوصوله غمّ يستتبع بسارة الوجه- أي: شدّة عبوسته- كانتظار عقاب الملك إذا تيقّن عقابه، و لا يحتاج إلى إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار؛ لأنّ النظر عبارة إمّا عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة، و تقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظاراً لوصوله[1] من النعم لما بيّنا.

الرابع: قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ (المطفّفين: ١٥). وجه الاحتجاج أنّه تعالى أخبر عن الكفّار على سبيل الوعيد بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾، و ذلك يدلّ على أنّ المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربّهم، و إلّا لم يكن في الإخبار عن الكفّار على سبيل الوعيد بأنّهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة، و إذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربّهم لمحجوبين فيرونه.

و أمّا الثاني- و هو أن يرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين أو اتّصال شعاع إلى المرئي و حصول مواجهة- فلما عرفت أنّه تعالى مقدّس عن الجهة منزّه عن المكان متعال عن المواجهة.

و استدلّ على المذهب الحقّ بدليل مزيّف. أمّا تقرير الدليل؛ فلأنّ الجسم مرئي. و ذلك؛ لأنّا نرى الطويل و العريض، و الطويل المرئي ليس بعرض؛ لأنّه لو كان عرضاً لكان قائماً بمحلّ، و قد ثبت أنّ الجسم مؤلّف من أجزاء لا تتجزّى موجودة بالفعل.

فالطويل إمّا أن يكون قائماً بجزء واحد من الأجزاء التي تألّف[2] الجسم منها، فيكون ذلك الجزء أكثر مقداراً ممّا ليس بطويل، فيكون قابلاً للقسمة، فيكون جسماً، هذا خلف. و إمّا أن يكون قائماً بأكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحالّ كثيرة، و هو محال. و العرض كاللون أيضاً مرئي، فالعرض و الجوهر يشتركان في صحّة الرؤية، و الحكم المشترك لا بدّ له من علّة مشتركة،

---

١. ب، ج: و انتظار وصوله.

٢. أ: يتألّف.

فالمصحّح للرؤية مشترك بين الجوهر و العرض، و لا مشترك بينهما إلّا الحدوث و الوجود.

و الحدوث لا يصلح للعلّية؛ لأنّ الحدوث عدمي؛ لأنّه عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم، و العدمي لا يصلح للعلّية، فتعيّن الوجود للعلّية، فالوجود هو المصحّح للرؤية، و الوجود معنى مشترك بين الواجب و الممكن، فالمصحّح للرؤية متحقّق في الواجب، فتصحّ[١] رؤيته.

و اعترض عليه: بأنّا لا نسلّم أنّ الطويل[٢] مرئي، بل المرئي[٣] تأليف الجواهر الفردة بعضها مع بعض، و التأليف عرض قائم بالأجزاء المتلاقية، فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر، و صحّة الرؤية غير محتاجة إلى سبب؛ فإنّ صحّة الرؤية عدمية و العدمي لا يحتاج إلى سبب.

و لئن سلّم أنّ صحّة الرؤية محتاجة إلى سبب، فلا نسلّم وجوب كون السبب مشتركاً وجودياً؛ فإنّ الشيئين[٤] المختلفين قد يشتركان في أثر واحد بالنوع.

سلّمنا أنّ السبب يجب أن يكون مشتركاً، و لكن لا نسلّم أنّ الحدوث لا يصلح للعلّية. قولكم: «لأنّ الحدوث عدمي» مسلّم. قولكم: «و العدمي لا يصلح للعلّية» قلنا: ممنوع؛ لأنّ العدمي يصلح لأن يكون علّة للعدمي، و صحّة الرؤية لمّا كانت عدمية جاز أن تكون معلولة لأمر عدمي، فجاز أن يكون الحدوث- و إن كان عدمياً- علّة لصحّة الرؤية التي هي عدمية.

و إن سلّم أنّ المصحّح هو الوجود، فلِمَ قلتم[٥] إنّه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحّة، فلِمَ لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط أو وجود مانع؟ فإنّ الأثر كما يعتبر في تحقّقه حصول المقتضي، يعتبر أيضاً وجود الشرط و انتفاء المانع، فلعلّ ماهيّة الله تعالى أو ماهيّة صفة من صفاته مانعة من صحّة الرؤية.

و ممّا يحقّقه أنّ الحياة مصحّحة للجهل و الشهوة، و حياة الله تعالى لا تصحّحهما؛ إمّا لأنّ الاشتراك ليس إلّا في اللفظ، أو[٦] إن اشتركا في المعنى، لكن ماهيّة الحقّ أو ماهيّة صفة من صفاته

---

١. أ، ب: فتتحقق.

٢. أ، ج: الطول.

٣. ب: + هو.

٤. أ، ب: السببين.

٥. ب: قلت.

٦. أ، ج: و.

تنافيهما، و على التقديرين فإنّه يجوز في هذه المسألة ذلك أيضاً.

[في أدلّة المعتزلة على نفي رؤيته تعالى]

قال:

احتجّت المعتزلة بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣). و أجيب: بأنّ الإدراك هو الإحاطة، و لا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفيها مطلقاً. و بأنّ معنى الآية: لا تدركه جميع الأبصار، و ذلك لا يناقض إدراك البعض.

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَن تَراني﴾ (الأعراف: ١٤٣)، و كلمة «لن» لتأبيد النفي[1]. و أجيب: بالمنع.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحياً أَو مِن وَراءِ حِجابٍ أَو يُرسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١)، نفى الرؤية في وقت الكلام، فتنتفي في غيره؛ لعدم القائل بالفصل.

و أجيب: بأنّ الوحي كلام يسمع بسرعة؛ سواء كان المتكلّم محجوباً عن السامع أو لم يكن.

الرابع: أنّه سبحانه استعظم طلب رؤيته، و رتّب الوعيد و الذمّ عليه، فقال: ﴿فَقَد سَأَلُوا مُوسى أَكبَرَ مِن ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللهَ جَهرَةً فَأَخَذَتهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلمِهِم﴾ (النساء: ١٥٣)، ﴿وَ قالَ الَّذِينَ لا يَرجُونَ لِقاءَنا لَو لا أُنزِلَ عَلَينَا المَلائِكَةُ أَو نَرى رَبَّنا﴾ (الفرقان: ٢١).

و أجيب: بأنّ الاستعظام لأجل أنّهم طلبوا ذلك تعنّتاً و عناداً.

الخامس: أنّ الإبصار في الشاهد يجب إذا كانت الحواس سليمة، و الشيء جائز الرؤية، و مقابلاً للرائي - كالجسم المحاذي له - أو في حكمه - كالأعراض القائمة به و الصورة المحسوسة في المرآة - و لم يكن في غاية القرب و البُعد و اللطافة و الصغر، و لم يكن بينهما حجاب، و إلّا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، و الستّة الأخيرة لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى، و سلامة الحاسّة حاصلة الآن، فلو صحّ رؤيته وجب أن نراه الآن، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

و أجيب: بأنّ الغائب ليس كالشاهد، فلعلّ رؤيته تتوقّف على شرط لم يحصل الآن أو لم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط.

---

١. أ، س: للتأبيد.

السادس: أنّه تعالى لا يقبل المقابلة و الانطباع، و كلّ مرئي مقابل و منطبع في الرائي.

و أجيب: بمنع الكبرى، و دعوى الضرورة فيها باطلة؛ لاختلاف العقلاء فيه، و النقض بإبصار الله تعالى إيّانا.

أقول:

احتجّت المعتزلة بوجوه ستّة؛ الأوّل: قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، و الاحتجاج بها من وجهين:

الأوّل: أنّ ما قبل هذه الآية- و هو قوله تعالى: ﴿ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لا إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الأنعام: ١٠٢)- و ما بعدها- و هو قوله تعالى: ﴿وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)- مذكور في معرض المدح، فوجب أن تكون هذه الآية أيضاً مدحاً؛ فإنّ[1] إلقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن، كما يقال: فلان أجلّ الناس و آكل الخبز و أفضل الناس. و إذا كان نفي إدراك الإبصار إيّاه مدحاً كان ثبوته نقصاً، و النقص على الله تعالى محال.

الثاني: أنّ قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣) يقتضي أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات؛ لأنّ قولنا: «تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» يناقض قولنا: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ»، بدليل استعمال كلّ من القولين في تكذيب الآخر، و صدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر، و صدق قوله تعالى: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» يوجب كذب قولنا: «تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ»، و كذبه يستلزم كذب قولنا: «يُدْرِكُهُ بَصَرٌ واحدٌ أو بَصَران»؛ إذ لا قائل بالفرق[2].

و أجيب: بأنّ الإدراك هو الإحاطة، و هو رؤية الشيء من جميع جوانبه؛ لأنّ أصله من اللحوق، و الإحاطة إنّما تتحقّق في المرئي الذي له جوانب، فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الإحاطة، و لا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفي الرؤية مطلقاً؛ فإنّ نفي الرؤية على سبيل الإحاطة أخصّ من نفي الرؤية مطلقاً، و لا يلزم من نفي الخاص نفي العام.

و أجيب أيضاً: بأنّ معنى الآية: لا تدركه جميع الأبصار. و ذلك؛ لأنّ الأبصار جمع معرّف باللام

---

١. ب: و.

٢. أ: بالفصل.

مفيد للعموم، فلا يناقض إدراك بعض الأبصار.

و ردّ الجواب الأوّل بأنّ قوله: «الإدراك رؤية الشيء من جميع جوانبه» ليس بصحيح؛ فإنّهم يقولون أدركت النار و أدركت الشيء، و لا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما. بل الجواب الصحيح أنّ الله تعالى نفى الإدراك بالإبصار الذي من شرطه ارتسام الشبح أو خروج الشعاع، و لا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما.

الثاني: قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿لَنْ تَرانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣). وجه الاحتجاج به أنّ كلمة «لن» لتأبيد النفي؛ بدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا﴾ (الفتح: ١٥)، فنفى الرؤية على التأبيد في حق موسى عليه السلام، فيلزم نفيها في حق غيره؛ إذ لا قائل بالفرق.

و أجيب: بالمنع؛ بأنّا لا نسلّم أنّ كلمة لن لتأبيد النفي، بل لتأكيد النفي؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٩٥)؛ فإنّه قيّد بقوله: أبداً، و مع هذا لم يستلزم تأبيد النفي؛ لأنّهم يتمنّونه في الآخرة. على أنّ نفي الرؤية على التأبيد لا يقتضي نفي صحّة الرؤية.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١). وجه الاحتجاج به أنّه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام؛ فإنّه تعالى نفى التكليم إلّا على أحد الوجوه الثلاثة: الوحي، و من وراء حجاب، و إرسال رسول. و كلّ منها يستلزم عدم الرؤية. أمّا الوحي؛ فلأنّه لم يكن مشافهة، فلا يكون عند الرؤية، و أمّا من وراء حجاب؛ فظاهر أنّه يستلزم عدم الرؤية، و أمّا إرسال الرسول و إيحاؤه؛ فإنّه يدلّ على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية. و إذا ثبت نفي الرؤية في وقت الكلام فتنتفي الرؤية[1] في غير وقت الكلام؛ إذ لا قائل بالفصل.

و أجيب عنه: بأنّا لا نسلّم أنّه نفى الرؤية وقت الكلام[2]. قولهم: «لأنّه نفى التكليم إلّا على أحد الوجوه الثلاثة»، قلنا: مسلّم. قولهم: «كلّ منها يستلزم عدم الرؤية»، ممنوع. قولهم: «أمّا الوحي فلا يكون مشافهة»، ممنوع؛ لأنّ الوحي كلام يسمع بسرعة؛ سواء كان المتكلّم به محجوباً عن السامع أو

---

١. ب: - الرؤية.

٢. أ، ج: نفى الكلام وقت الرؤية.

لم يكن.

الرابع: أنّه تعالى استعظم طلب رؤيته و رتّب الوعيد و الذمّ عليه، فقال: ﴿يَسْـئَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلْمِهِم﴾ (النساء: ١٥٣).

و قال تعالى: ﴿وَ قالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرى رَبَّنا وَ عَتَوْا عُتُوًّا كَبِيراً﴾ (الفرقان: ٢١)، أي: قال الكفّار لو لا أنزل علينا الملائكة ليخبرونا بأنّ النبي عليه السلام مرسل، أو نرى ربّنا ليأمرنا باتّباعه و تصديقه، فأقسم الله تعالى فقال: لقد استكبروا في أنفسهم بطلبهم الرؤية، و عتوا بذلك عتوّاً كبيراً، أي: طغوا بطلبهم الرؤية طغياناً كبيراً.

و قال تعالى: ﴿وَ إِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (البقرة: ٥٥)، فثبت أنّ طلب الرؤية يترتّب عليه العقاب و الذمّ، فلا تصحّ الرؤية.

و أجيب: بأنّ الاستعظام لأجل طلبهم الرؤية تعنّتاً و عناداً؛ لأنّهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل أن يخلق الله تعالى في أبصارهم ما تقوى به على رؤيته تعالى. فالاستعظام و ترتّب الوعيد و الذمّ على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة؛ بشهادة أنّه تعالى ذمّ الكفّار لعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة؛ حيث قال: «وَ قالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنا»- أي: في الآخرة- فدلّ على أنّ انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى في معرض الذمّ، فعلم صحّة رؤيته في الآخرة، و إلّا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته تعالى.

الخامس: أنّ الإبصار[١] في الشاهد- أي: فيما عندنا من المبصرات- يجب إذا تحقّق شروط ثمانية:

أحدها: أن تكون الحواس سليمة؛ فإنّ الحواس إذا كانت غير سليمة لا تجب الرؤية.

و ثانيها: كون الشيء جائز الرؤية؛ فإنّ ما يمتنع رؤيته لا يرى.

و ثالثها: المقابلة المخصوصة بين الرائي و المرئي كالجسم المحاذي للرائي، أو كون المرئي في حكم المقابل كالأعراض القائمة بالجسم المقابل؛ فإنّها في حكم محالّها المقابلة، و[٢] كالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي؛ فإنّها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة.

---

١. أ: أنّ إدراک الأبصار.

٢. أ: أو.

و رابعها: أن لا يكون المرئي في غاية القرب.

و خامسها: أن لا يكون المرئي في غاية البُعد.

و سادسها: أن لا يكون المرئي في غاية اللطافة.

و سابعها: أن لا يكون المرئي في غاية الصغر.

و ثامنها: أن لا يكون بين الرائي و المرئي حجاب.

لأنّا نعلم بالضرورة أنّا لا نبصر الشيء عند عدم أحد هذه الشروط، و نبصره إذا حصلت هذه الشروط، و إلّا- أي: و إن لم تجب رؤية الشيء إذا حصلت هذه الشروط- جاز أن يكون بحضرتنا جبال و أشخاص لا نراها.

و الشروط الستّة الاخيرة- أي: المقابلة و ما في حكمها و عدم غاية القرب و عدم غاية البُعد و عدم غاية اللطافة و عدم غاية الصغر و عدم الحجاب- لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى؛ لأنّ هذه الستّة إنّما تعتبر فيما من شأنه أن يكون في جهة و حيّز، و الله تعالى منزّه عن الجهة و الحيّز، بقي شرطان: سلامة الحاسّة و جواز الرؤية. و سلامة الحاسّة حاصلة الآن، فلو صحّ رؤيته وجب أن نرى نراه تعالى؛ لحصول الشرطين، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

و أجيب: بأنّ الغائب عن الحسّ- و هو الله تعالى- ليس كالشاهد، فلعلّ رؤيته تعالى تتوقّف على شرط لم يحصل الآن، و هو ما يخلقه الله تعالى في الأبصار تقوى به على رؤيته، أو بأنّه لم تكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقّق هذه الشروط؛ فإنّ الرؤية بخلق الله تعالى، و الشروط الثمانية معدّات، و لا تجب الرؤية عند وجود معدّاتها.

السادس: أنّه تعالى لا يقبل المقابلة و الانطباع؛ لأنّ المقابلة و الانطباع مستلزمة[1] للجسميّة، و الله تعالى منزّه عن الجسميّة، فثبت أنّ الله تعالى لا يقبل المقابلة و الانطباع، و كلّ مرئي مقابل و منطبع في الرائي بالضرورة، فالله تعالى ليس بمرئي.

و أجيب: بمنع الكبرى؛ فإنّا لا نسلّم أنّ كلّ مرئي مقابل و منطبع في الرائي، و دعوى الضرورة في الكبرى باطلة؛ لاختلاف العقلاء في صدقها، و العقلاء لا يختلفون في صدق الضروري. و بأنّ ما

---

١. ب: مستلزم.

ذكرتم من الكبرى منقوض بإبصار الله تعالى إيّانا؛ فإنّه ليس بيننا و بينه تعالى مقابلة و لا انطباع.

الباب الثالث: في أفعاله تعالى

المسألة الأولى: في أفعال العباد

المسألة الثانية: في أنّه تعالى مريد للكائنات

المسألة الثالثة: في التحسين والتقبيح

المسألة الرابعة: في أنّه تعالى لا يجب عليه شيء

المسألة الخامسة: في أنّ أفعال الله تعالى لا تعلّل بالأغراض

المسألة السادسة: الغرض من التكليف

[المسألة الأولى: في أفعال العباد]

قال:

الباب الثالث: في أفعاله تعالى. و فيه مسائل:

الأولى: قال الشيخ: إنّ أفعال العباد كلّها واقعه بقدرة الله تعالى مخلوقة له. و قال القاضي: كونها طاعة و معصية بقدرة العبد. و قال إمام الحرمين و أبو الحسين و الحكماء: إنها واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد. و قال الأستاذ: المؤثّر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى و قدرة العبد.

و قال جمهور المعتزلة: العبد يوجد فعله باختياره. و منع بوجوه:

الأوّل: أنّ التُرك إن امتنع عليه[1] حال الفعل كان مجبوراً[2] لا مختاراً، و إن لم يمتنع احتاج فعله إلى مرجّح موجب لا يكون من العبد؛ دفعاً للتسلسل، و يلزم الجبر.

الثاني: أنّه لو أوجد فعله باختياره كان عالماً بتفاصيله، فيحيط بالسكنات المتخلّلة للحركة البطيئة، و عرف[3] أحيازها.

الثالث: لو اختار العبد و ناقض مراده مراد الله تعالى لزم جمعهما أو رفعهما أو الترجّح بلا مرجّح؛ فإنّ قدرته تعالى[4] و إن كانت أعم لكنّها بالنسبة إلى هذا المقدور المعيّن على سواء.

أقول:

لمّا فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في أفعاله تعالى، و ذكر فيه ستّ مسائل؛ الأولى: في أفعال العباد. الثانية: في أنّه تعالى مريد للكائنات. الثالثة: في التحسين و التقبيح. الرابعة: في أنّه تعالى لا يجب عليه شيء. الخامسة: في أنّ أفعاله لا تعلّل بالأغراض. السادسة: في الغرض من التكليف.

المسألة الأولى: قال الشيخ أبوالحسن الأشعري: إنّ أفعال العباد كلّها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له تعالى، و لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة و المقدور واقعان بقدرة الله تعالى.

---

١. أ: – عليه.

٢. أ، س: مجبراً.

٣. د: يعرف.

٤. أ: فإنّ القدرة.

و قال القاضي أبو بكر: إنّ ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى، و كون الفعل طاعة كالصلاة و معصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد.

و قال إمام الحرمين و أبو الحسين البصري و الحكماء: إنّ أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد؛ فإنّه تعالى يوجد في العبد القدرة و الإرادة، ثمّ تلك القدرة و الإرادة توجبان وجود المقدور.

و قال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني[1]: المؤثّر في الفعل مجموع قدرة الله و قدرة العبد.

و قال جمهور المعتزلة: العبد يوجد فعله باختياره لا على نعت الإيجاب.

و منع قول المعتزلة بوجوه:

الأوّل: أنّ ترك الفعل من العبد إن امتنع حال الفعل كان العبد مجبراً، فلا يكون الفعل باختياره، و إن لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله إلى مرجّح موجب؛ لامتناع ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجّح. و لا يكون ذلك المرجّح الموجب من العبد؛ لأنّه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه و لا يتسلسل، بل ينتهي لا محالة إلى مرجّح موجب لا يكون من فعله، و يلزم الجبر.

قيل: المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها و وجوب وقوع أحدهما بحسب الإرادة، فمتى حصل المرجّح- و هو الإرادة- وجب الفعل، و متى لم يحصل امتنع، و ذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها، و حينئذ إن امتنع ترك الفعل من العبد عند الإرادة لم يلزم الجبر و عدم الاختيار، و إنّما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الإرادة، و أمّا إذا كان بالإرادة، فلا.

أجيب: بأنّ هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول أبي الحسين البصري ليس قول سائر المعتزلة، و الكلام في إبطال قول سائر المعتزلة، لا في إبطال قول أبي الحسين.

الثاني: لو كان العبد موجداً لفعله باختياره كان عالماً بتفاصيله؛ إذ لو جاز الإيجاد بالاختيار من غير

---

١. هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران (م ٤١٨ق)، عالم بالفقه و الأصول. نشأ في أسفرايين (بين نيسابور و جرجان) ثم خرج إلى نيسابور و بنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرّس فيها، و رحل إلى خراسان و بعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتاب الجامع (في أصول الدين)، و رسالة في أصول الفقه. له مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور، و دفن في أسفرايين. راجع عنه: الأعلام ١: ٦١؛ الأنساب ١: ٢٢٥؛ وفيات الأعيان ١: ٢٨.

العلم بطل دليل إثبات عالمية الله تعالى. و لأنّ القصد الكلّي لا يكفي في حصول الجزئي؛ لأنّ نسبة الكلّي إلى جميع الجزئيات على السواء، فليس حصول بعضها أولى من حصول بعض آخر، فيجب أن يتحقّق قصد جزئي، و القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي، فثبت أنّه لو كان موجداً لفعله باختياره لكان عالماً بتفاصيله، فيكون العبد محيطاً بالسكنات المتخلّلة للحركة البطيئة، و عرف أحياز السكنات، و اللازم باطل؛ فإنّ الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحياز و الحركة في بعضها، مع أنّه لا شعور له بالسكنات[1] و لا بأحيازها[2].

قيل: الإيجاد لا يستلزم علم الموجِد بالموجَد، و لا يلزم نفي عالمية الله تعالى؛ لأنّ مثبتي العالمية لا يستدلّون بالإيجاد عليها، بل بإحكام الفعل و إتقانه. نَعَم، الإيجاد مع القصد مستلزم للعلم، لكن يكفي العلم الإجمالي، و الحركات الصادرة عنّا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الإجمال.

أجيب: بأنّ الجزئيات المنفصلة الحاصلة بالفعل الصادرة من الفاعل بالقصد و الاختيار وجب أن تتحقّق بقصد جزئي، و القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي، و يلزم أنّه لو كان موجداً لفعله[3] باختياره لكان عالماً بتفاصيله.

لكن لهم أن يمنعوا بطلان اللازم؛ فإنّ العبد عالم بتفاصيل أفعاله، لكن لم يبق العلم التفصيلي على ذُكره.

الثالث: لو اختار العبد و ناقض مراده مراد الله تعالى؛ بأن أراد العبد تسكين جسم و أراد الله تعالى تحريكه، فإمّا أن يقع مرادهما، فيلزم جمع النقيضين، أو لم يقع مراد واحد منهما، فيلزم رفع النقيضين، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ قدرته تعالى و إن كانت أعم من قدرة العبد، لكنّهما بالنسبة إلى هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، و الشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السويّة، إنّما التفاوت في أمور أخر خارجة عن هذا المعنى، و إذا كان كذلك امتنع الترجيح.

---

١. أ: بالسكون. ب: بالسكونات.

٢. أ، ج: بأحيازه.

٣. أ: الفعل.

قيل: يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين، و لا نسلّم أنّ القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور، بل هما متفاوتتان في القوّة و الضعف، و لذلك يقدر قادر على حركة مسافة في مدّة لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المدّة، و لو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية، و ليست كذلك. و أيضاً: الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي، و القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل، و هو لا يقدر على منع القوي.

و هذا الدليل مأخوذ من دليل التمانع في إبطال كون الإله أكثر من واحد، و هناك يتمشّى؛ لأنّ الآلهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت، و هاهنا لا يتمشّى.

[أدلّة المعتزلة على أنّ أفعال العبد باختياره]

قال:

احتجّوا بالمعقول و المنقول. أمّا الأوّل؛ فهو أنّ العبد لو لم يكن مختاراً لقبح تكليفه.

و أجيب: بأنّه مشترك؛ إذ المأمور به عند استواء الدواعي و مرجوحية داعية[1] ممتنع، و عند رجحانه واجب.

و أيضاً: إن كان معلوم الوقوع وجب وقوعه و إن كان معلوم اللاوقوع امتنع، و مع هذا فإنّ الله[2] تعالى لا يسئل عمّا يفعل.

و أمّا الثاني فمن وجوه:

الأوّل: الآيات التي أضافت الأفعال إلى العباد و علّقها بمشيئتهم، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِم﴾ (البقرة: ٧٩)، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَ﴾ (الأنعام: ١١٦)، ﴿حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِم﴾ (الأنفال: ٥٣)، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُم﴾ (يوسف: ١٨ و ٨٣)، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُه﴾ (المائدة: ٣٠)، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِه﴾ (النساء: ١٢٣)، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (الطور: ٢١)، ﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُر﴾ (الكهف: ٢٩)، ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُم﴾ (فصّلت: ٤٠)، ﴿فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ﴾ (المدّثر: ٥٥)، ﴿لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّر﴾ (المدّثر: ٣٧).

و عورض بنحو قوله تعالى: ﴿خالِقُ كُلِّ شَيْء﴾ (الأنعام: ١٠٢)، ﴿وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُون﴾ (الصافات: ٩٦)، ﴿مَنْ يَشَأِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَ مَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٣٩).

---

١. س: داعيته.

٢. أ، س: فإنّه.

الثـاني: الآيات المشـتملة على الوعد و الوعيد بها و المدح و الذم عليها، و هي أكثر من أن تحصى.

و أجيب: بأنّ السـعادة و الشـقاوة جبلّية كتب له قبله، و الأعمال أمارات، و يترتّب الثواب و العقاب عليها من حيث إنّها معرّفات لا موجبات.

الثالث: اعتراف الأنبياء عليهم السـلام بذنوبهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم: قالا ﴿رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَـنا﴾ (الأعراف: ٢٣)، و عن يونس: ﴿سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظّالِمِين﴾ (الأنبياء: ٨٧)، و عن موسى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ (القصص: ١٦).

و عورض بقوله تعالى حكاية عن موسـى: ﴿إِنْ هِيَ إلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشاءُ﴾ (الأعراف: ١٥٥)، و نظائره.

الرابع: الآيـات الـدالّـة على أنّ أفعـالـه تعالى لا تتصـف بصـفات أفعال العباد من الظلم و الاختلاف و التفـاوت، كقولـه تعـالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ﴾ (النسـاء: ٤٠)، ﴿وَ ما رَبُّكَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِيـد﴾ (فصّـلـت: ٤٦)، ﴿وَ مـا ظَلَمْنـاهُم﴾ (هود: ١٠١)، ﴿وَ لَوْ كـانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢)، ﴿ما تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُت﴾ (الملك: ٣).

و أجيب: بأنّ كونه ظلماً اعتبار يعرض لبعض[1] الأفعال بالنسـبة إلينا؛ لقصور ملكنا و[2] استحقاقنا، و ذلـك لا يمنع صـدور أصـل الفعـل عن البـاري تعـالى مجرّداً عن هـذا الاعتبار، و أمّا نفي الاختلاف و التفاوت فعن القرآن و خلق السماوات؛ إذ الكلام فيهما.

أقول:

احتجّـت المعتزلـة على أنّ أفعال العبد باختياره بالمعقول و المنقول. أمّا الأوّل- أي: المعقول- فهو أنّ العبـد لو لم يكن مختـاراً- أي: متمكّنـاً من الفعـل و التر ك- لقبح تكليفـه؛ لأنّه حينئذ تكون أفعاله جارية مجرى أفعال الجمادات، و اللازم باطل؛ لأنّ العقلاء اتّفقوا على أنّ التكليف ليس بقبيح.

و أجيب: بأنّ ما ذ كرتم مشتر ك الإلزام لوجهين:

أحدهما: أنّ الفعل المأمور به عند استواء داعي الفعل و داعي التّر ك و عند مرجوحية داعي الفعل ممتنع، و عنـد رجحـان داعي الفعـل واجـب، فيكون الفعـل إمّـا ممتنعـاً و إمّا واجباً، فلا يكون مقدورَ العبد، فيقبح التكليف به.

---

١. أ، س: بعض.

٢. أ: أو.

و ثانيهما: أنّ الفعل المأمور به إن علم الله وقوعه وجب وقوعه، و إن علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه، فلا يكون مقدوراً للعبد، فيقبح التكليف به.

و أمّا الثاني- و هو المنقول- فمن وجوه:

الأوّل: الآيات التي أضافت الأفعال إلى العباد و علّقتها بمشيئتهم، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِم﴾ (البقرة: ٧٩)، و قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُر﴾ (الكهف: ٢٩)، و قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُم﴾ (فصّلت: ٤٠)، و قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ﴾ (المدّثر: ٥٥)، و قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّن﴾ (الأنعام: ١١٦)، و قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣)، و قوله تعالى: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ (يوسف: ١٨ و ٨٣)، و قوله تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُه﴾ (المائدة: ٣٠)، و قوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِه﴾ (النساء: ١٢٣)، و قوله تعالى: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (الطور: ٢١)، و قوله تعالى: ﴿لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّر﴾ (المدّثر: ٣٧).

و عورض المنقول: بالآيات الدالّة على أنّ جميع الأفعال بخلق الله تعالى، نحو قوله تعالى: ﴿خالِقُ كُلِّ شَيْء﴾ (الأنعام: ١٠٢)، و قوله تعالى: ﴿وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُون﴾ (الصافات: ٩٦)، و قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَأِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَ مَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٣٩).

الثاني: الآيات المشتملة على الوعد و الوعيد بها، و المدح و الذمّ عليها، نحو قوله تعالى: ﴿اَلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (غافر: ١٧)، و قوله تعالى: ﴿اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٨)، و قوله تعالى: ﴿لِتُجْزي كُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعي﴾ (طه: ١٥)، و قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن: ٦٠)، و قوله تعالى: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (النمل: ٩٠)، و قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ (الأنعام: ١٦٠)، و قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾ (طه: ١٢٤)، و قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا﴾ (البقرة: ٨٦)، و قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ (آل عمران: ٩٠)، و قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٨)، و هي أكثر من أن تحصى.

و أجيب: بأنّ المقتضي للثواب و المدح و العقاب و الذم إنّما هو السعادة و الشقاوة. قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ﴾ (هود: ١٠٨)، و قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِى ٱلنَّارِ﴾ (هود:

١٠٦)، و السعادة و الشقاوة جبلّية كتبت للعبد قبل وجوده، شاهده قوله عليه السلام: «السعيد من سعد في بطن أمه و الشقي من شقي في بطن أمه»[1]، و الأعمال الصالحات أمارات للسعادة، و الأعمال السيّئات علامات للشقاوة، و ترتّب الثواب على الأعمال الصالحات و العقاب على الأعمال السيّئات من حيث إنّ الأفعال معرّفات للثواب و العقاب لا موجبات.

الثالث: الآيات الدالّة على اعتراف الأنبياء عليهم السلام بذنوبهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ (الأعراف: ٢٣)، و عن يونس عليه السلام: ﴿إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّٰلِمِينَ﴾ (الأنبياء: ٨٧)، و عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ (القصص: ١٦).

و عورض بقوله تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشاءُ﴾ (الأعراف: ١٥٥)، و نظائره، نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَأِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَ مَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٣٩).

الرابع: الآيات الدالّة على أنّ أفعال الله تعالى لا تتّصف بصفات أفعال العباد من الظلم و الاختلاف و التفاوت. أمّا الظلم؛ فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ﴾ (النساء: ٤٠)، و قوله تعالى: ﴿وَ ما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصّلت: ٤٦)، و قوله تعالى: ﴿وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾(هود: ١٠١).

و أمّا الاختلاف؛ فلقوله تعالى: ﴿وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢). و أمّا التفاوت؛ فلقوله تعالى: ﴿ما تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُت﴾ (الملك: ٣).

و إذا كان الظلم و الاختلاف و التفاوت منتفية عن أفعال الله تعالى يلزم أن تكون أفعال العباد ليست أفعال الله؛ لأنّ أفعال العباد متّصفة بالظلم و الاختلاف و التفاوت، فلا تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.

و أجيب: بأنّ ما ذكرتم من الآيات لا يدلّ على أنّ أفعال العباد غير مخلوقة له تعالى. أمّا الآيات الدالّة على نفي الظلم؛ فلأنّ كون الفعل ظلماً اعتبار عارض له بالنسبة إلينا، ليس بداخل في حقيقة الفعل و لا صفة حقيقية لازمة له، فيجوز أن لا تكون الأفعال المنسوبة إلى العباد متّصفة بالظلم بالنسبة إليه تعالى؛ لأنّه مالك لكلّ الأشياء بالاستحقاق، و تكون متّصفة بالنسبة إلينا؛ لقصور ملكنا أو قصور

---

١. التوحيد للصدوق: ٣٥٦؛ التفسير الكبير ٢٤: ٤٣٧.

استحقاقنا. و كون الفعل ظلماً بالنسبة إلينا لا يمنع صدور أصل الفعل عن الباري تعالى مجرّداً عن اعتبار كونه ظلماً؛ إذ لا امتناع في أنّ الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلماً بالنسبة إلينا.

و أمّا نفي الاختلاف و التفاوت الذي يدلّ عليه الآيتان؛ فعن القرآن و خلق السماوات؛ إذ الكلام في القرآن و خلق السماوات، يدلّ عليه سياق الآيتين، لا نفي الاختلاف و التفاوت عن أفعاله تعالى مطلقاً؛ فإنّ مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة و الشرف و غيرهما من الاختلافات و التفاوت.

قال:

و اعلم: أنّ أصحابنا لمّا وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله و بين ما نجده من الجمادات و ذادهم قائم البرهان عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد مطلقاً، جمعوا بينهما، و قالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى و كسب العبد؛ على معنى أنّ العبد إذا صمّم العزم فالله تعالى يخلق الفعل فيه، و هو أيضاً مشكل، و لصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين فيه.

أقول:

اعلم: أنّ أصحابنا لمّا وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله- أي: نباشره- من الأفعال الاختيارية و بين ما نحسّه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور و اختيار؛ فإنّهم علموا بالبديهة أنّ للاختيار مدخلاً في الأوّل دون الثاني، و ذادهم- أي: منعهم و طردهم- البرهان الدالّ على أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء- أي: منشيء- عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد مطلقاً، جمعوا بين الأمرين، و قالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى و كسب العبد؛ على معنى أنّ الله تعالى أجرى عادته بأنّ العبد إذا صمّم العزم على الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه، و إذا صمّم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه، و على هذا يكون العبد كالموجد لفعله و إن لم يكن موجداً، و هذا القدر كاف في الأمر و النهي.

قال المصنّف: و هذا أيضاً مشكل؛ فإنّ تصميم العزم أيضاً فعل من الأفعال مخلوق لله تعالى، فلا مدخل للعبد أصلاً. و لصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين في هذا المقام؛ لأنّه بحسب الغالب تؤدي المناظرة إلى رفع الأمر و النهي أو الشرك بالله تعالى.

[قول أهل التحقيق و هو الأمر بين الأمرين]

و قال أهل التحقيق في هذا المقام: لا جبر و لا تفويض، و لكن أمر بين الأمرين، فهذا هو الحقّ. و

تحقيقه أنّ الله تعالى يوجد القدرة و الإرادة في العبد، و يجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل، لا بأن يكون للقدرة و الإرادة لذاتهما مدخل في الفعل، بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالى إيّاهما على هذا الوجه، ثمّ يقع الفعل بهما؛ فإنّ جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة و بعضها بواسطة و أسباب، لا بأن يكون الوسائط و الأسباب لذاتها[1] اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المسبّبات، بل بأن خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل[2]، فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله تعالى و مقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى في العبد و جعلها بحيث لها مدخل في الفعل.

و الأولى أن يسلك[3] في هذا المقام طريقة السلف، و يترك[4] المناظرة فيه، و يفوّض[5] علمه إلى الله تعالى.

١. ج: لذاتيهما.

٢. ج: بحيث لا مدخل لنا.

٣. ب: نسلک.

٤. ب: نترک.

٥. ب: نفوّض.

[المسألة الثانية: في أنّه تعالى مريد للكائنات]

قال:

الثانية: أنّه تعالى مريد للكائنات من الخير و الشرّ و الإيمان و الكفر؛ لأنّه موجد للكلّ و مبدعه، و لأنّه علم ممّن يموت على كفره عدم إيمانه فامتنع وجوده، و إلّا لأمكن انقلاب علمه جهلاً، فلا تتعلّق الإرادة به.

احتجّت المعتزلة بوجوه:

الأوّل: أنّ الكفر غير مأمور به، فلا يكون مراداً؛ إذ الإرادة مدلول الأمر أو ملزومه.

الثاني: لو كان الكفر مراداً لوجب الرضا به، و الرضا بالكفر كفر.

الثالث: أنّه لو كان مراداً لكان الكافر مطيعاً بكفره؛ لأنّ الطاعة تحصيل مراد المطاع.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧)، و الرضا هو الإرادة.

و أجيب: بأنّ الأمر قد ينفكّ عن الإرادة كأمر المختبر، و الرضا إنّما يجب بالقضاء دون المقضيّ، و الطاعة موافقة الأمر و هو غير الإرادة. و الرضا من الله تعالى إرادة الثواب أو ترك الاعتراض.

و قالت الحكماء: الموجود إمّا خير محض كالملائكة و الأفلاك، أو الخير فيه غالب، و المقضيّ[1] بالذات خير، و الشر واقع بالتبع؛ فإنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير.

أقول:

المسألة الثانية: اختلفوا في أنّ الله تعالى هل هو[2] مريد للكائنات أو لا. فذهب الأشاعرة إلى أنّه مريد للكائنات من الخير و الشرّ و الإيمان و الكفر و الطاعة و المعصية، و الإرادة تابعة للعلم، و كلّ ما علم الله تعالى وقوعه يريده، و كلّ ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه.

و ذهب[3] المعتزلة إلى أنّه تعالى لا يريد الشرّ و الكفر و المعصية؛ سواء وقعت أو لا. و يريد الخير و الإيمان و الطاعة؛ وقعت أو لا. و الإرادة توافق الأمر، فكلّ ما أمر الله تعالى به يريده.

---

١. أ: المرضيّ.

٢. أ، ج: - هو.

٣. أ: ذهبت.

و احتجّ المصنّف على مذهب الأشاعرة بوجهين؛ الأوّل: أنّه تعالى موجد لكلّ ما دخل في الوجود من الممكنات و مبدعه بالاختيار، و من جملته الشرّ و الكفر و المعصية، فيكون موجداً للشرّ و الكفر و المعصية بالاختيار، و كلّ ما أوجده بالاختيار يكون مريداً له؛ فإنّه تعالى مريداً لها.

و لقائل أن يقول: هذا الوجه مبني على أنّه تعالى خالق لأفعال العباد، و هو ممنوع عندهم.

الثاني: أنّه تعالى علم ممّن يموت على الكفر عدم إيمانه، فامتنع وجود الإيمان منه، و إلّا لأمكن انقلاب علمه تعالى جهلاً، و إذا كان وجود الإيمان منه ممتنعاً لا تتعلّق الإرادة به؛ لأنّ الممتنع لا يكون مراداً.

و لقائل أن يقول: وجود الإيمان ليس بممتنع بالنظر إلى قدرة القادر، و ممتنع بالنظر إلى علمه تعالى، فيجوز أن تتعلّق إرادته تعالى بالإيمان من حيث إنّه ممكن، لا من حيث إنّه ممتنع.

و قيل أيضاً: إنّ العلم تابع للمعلوم لا موجب له، فلا يكون العلم موجباً للكفر و المعصية، فلا تتعلّق الإرادة بالكفر و المعصية.

[أدلّة المعتزلة على أنّه تعالى لا يريد الشرّ و الكفر و المعصية]

احتجّت المعتزلة بوجوه أربعة:

الأوّل: أنّ الكفر غير مأمور به بالاتّفاق، فلا يكون مراداً؛ إذ الإرادة[1] مدلول الأمر أو[2] مدلول الأمر ملزوم للإرادة مساوٍ لها؛ لأنّ الطلب إمّا نفس الإرادة أو مشروط بالإرادة، و الإرادة شرط لا ينفكّ عنه. و أيّاً ما كان يمتنع انفكاك الأمر عن الإرادة، فما لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً، و الكفر غير مأمور به، فهو غير مراد.

الثاني: لو كان الكفر مراداً لوجب الرضا به، و اللازم باطل؛ لأنّ الرضا بالكفر كفر، فلا يجب. بيان الملازمة: أنّ الكفر حينئذ مراد الله تعالى، و مراد الله تعالى قضاؤه، و الرضا بالقضاء واجب.

الثالث: لو كان الكفر مراداً لكان الكافر مطيعاً بكفره، و اللازم باطل؛ لأنّ الكافر عاص بكفره. بيان الملازمة: أنّ الطاعة تحصيل مراد المطاع، فإذا كان الكفر مراداً كان الكافر بكفره حصّل مراد الله

---

١. ب: + إمّا.

٢. ج: و.

تعالى، فيكون مطيعاً بكفره.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧)، و الرضا هو الإرادة، فلو كان الكفر مراداً لكان الله تعالى راضياً به، و اللازم باطل.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ الأمر قد ينفكّ عن الإرادة، فلا يكون الأمر نفس الإرادة و لا مشروطاً بها، و ذلك كأمر المختبر؛ فإنّ السلطان لو أنكر ضرب السيّد لعبده و تواعد بعقاب السيّد على ضرب عبده من غير ذنب، فادّعى السيّد مخالفة العبد له، و طلب السيّد تمهيد عذره بعصيان العبد أمره بمشاهدة السلطان؛ فإنّه يأمر العبد و لا يريد منه الاتيان بالمأمور به؛ لأنّه لو كان السيد مريداً لإتيان العبد بالمأمور به لكان مريداً عقاب نفسه؛ لأنّ السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد أمره، و العاقل لا يريد عقاب نفسه.

و قد أورد المعتزلة مثله على القول بأنّ الأمر طلب؛ فإنّ العاقل لا يطلب عقاب نفسه.

قيل: و الأولى أن يقال: لو كان الأمر نفس الإرادة أو مشروطاً بها لوقعت المأمورات كلّها، و اللازم باطل.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ الإرادة هي الصفة المخصّصة بحدوث[1] الفعل في وقت دون وقت، فمعنى تعلّق الإرادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه، فإذا لم يوجد الشيء لم يتخصّص[2] بوقت حدوثه، و إذا لم يتخصّص بوقت حدوثه لم تتعلّق الإرادة به، فيلزم من المقدّمتين أنّه إذا لم يوجد الشيء لم تتعلّق الإرادة به، و يلزم منه أنّه إذا تعلّق الإرادة بالشيء وجد، و على تقدير أن يكون الأمر هو الإرادة أو مشروطاً بها يلزم أن يكون المأمور به لكونه مراداً موجوداً.

و أمّا بيان بطلان اللازم؛ فلأنّ من علم الله تعالى أن يموت على كفره مأمور بالإيمان، و لم يقع الإيمان منه.

و اعلم: أنّ ما أورده المعتزلة على القول بأنّ الأمر هو الطلب ليس بوارد؛ فإنّ العاقل قد يطلب ما يكرهه و لكن لا يريد إلّا ما يختاره، فالسيّد يجوز له أن يطلب من العبد المأمور به و لا يريد وقوعه،

---

١. أ: لحدوث.

٢. أ، ج: يخصّص.

و لا يلزم منه أن يكون طالباً عقاب نفسه، و إنّما يلزم ذلك لو كان مختاراً لوقوع المأمور به، بل إنّما يطلبه ليخالف العبد السيّد فيما يطلبه، فلا يعاقبه السلطان، فلا يكون طلبه المأمور به مستلزماً لطلب عقابه[١].

و للمعتزلة أن يقولوا: لا نسلّم الملازمة. قوله: «لأنّ الإرادة هي الصفة المخصّصة بحدوث[٢] الفعل في وقت دون وقت»، قلنا: إرادة الفاعل لفعله هي الصفة المخصّصة بحدوث[٣] الفعل في وقت دون وقت، و الإرادة التي هي عين الأمر أو شرط له هي الثانية، و لا يلزم من كون المأمور به مراداً بالإرادة الثانية وقوعه؛ فإنّ الإرادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد.

و عن الثاني: أنّ المراد هو المقضي لا القضاء، فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضيّ، و الرضا إنّما يجب بالقضاء دون المقضيّ.

و لقائل أن يقول: قولكم: «الرضا إنّما يجب بالقضاء دون المقضيّ»، ليس بمستقيم؛ فإنّ القائل: «رضيتُ بقضاء الله»، لا يريد أنّه رضي بصفة من صفات الله تعالى، بل يريد أنّه راض بمقتضى تلك الصفة، و هو المقضيّ.

و الجواب الصحيح أن يقال: الرضا بالكفر من حيث هو من قضاءالله تعالى طاعةٌ، و الرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر.

و عن الثالث: أنّ الطاعة موافقة الأمر، و الأمر غير الإرادة، فالطاعة تحصيل المأمور به، لا تحصيل المراد.

قيل: لقائل أن يقول: الطاعة موافقة الإرادة الثانية؛ إذ الأمر هو الإرادة الثانية أو مشروط بها. و أجيب: بأنّ الأمر غير الإرادة الثانية و غير مشروط بها؛ لأنّ الأمر يوجد بدون الإرادة الثانية، كأمر المختبر.

و عن الرابع: أنّ الرضا من الله تعالى ليس نفس إرادة الفعل، بل الرضا من الله تعالى هو إرادة

---

١. أ: عقاب نفسه.

٢. أ، ج: لحدوث.

٣. أ، ج: لحدوث.

الثواب على الفعل أو ترك الاعتراض عليه، و لا يلزم من انتفاء إرادة الثواب على الفعل أو انتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء إرادة الفعل.

[كيفية وقوع الشرّ في قضائه تعالى على طريقة الحكماء]

و قال الحكيم في بيان كيفية وقوع الشرّ في قضائه تعالى: الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعرّى وجودها عن الشرّ أصلاً، كالعقول التي لا تشتمل على أمر بالقوّة، و هي الخير المحض، و المصنّف أورد في المثال[١] الملائكة و الأفلاك.

و منها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها إلّا و تكون بحيث يعرض منها شرّ عند ملاقاتها لما يخالفها، و ذلك مثل النار؛ فإنّها لا تفضل فضيلتها و لا تكمل معاونتها في تكميل الوجود إلّا أن تكون تؤذي و تؤلم ما يتّفق لها مصادمته من أجسام حيوانية، و تكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركّبات بالإحراق.

و الأشياء باعتبار وجود الشرّ و عدمه تنقسم إلى ما لا شرّ فيه، و إلى ما يغلب الخير فيه على شره- و هما قد ذكرناهما- و إلى ما يكون شرّاً على الإطلاق، و إلى ما يكون الشرّ فيه غالباً، و إلى ما يتساوى الخير و الشرّ فيه.

و إذا كان الجود[٢] المحض الإلهي مبدءاً لفيضان الوجود الخيريّ الصواب كان وجود القسم الأوّل واجباً فيضانه، مثل وجود الجواهر العقلية، و كذا القسم الثاني يجب فيضانه؛ فإنّ ترك الخير الكثير تحرّزاً من شرّ قليل شرٌّ كثير، و ذلك مثل النار و الأجسام الحيوانية؛ فإنّه لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلّا أن تكون بحيث يمكن أن يتأدّى أحوالها في حركاتها و سكناتها إلى اجتماعات و مصادمات مؤذية، و أن يتأدّى أحوالها و أحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأً[٣] عقد ضارّ[٤] في المعاد أو في الحقّ، أو فرط هيجان غالب عاجل من شهوة أو غضب ضارّ في أمر المعاد، و تكون

---

١. ب، ج: مثاله.

٢. ج: الوجود.

٣. ب: أخطاء.

٤. هامش ب: أي: اعتقاد ضارّ.

القوى المذكورة لا تغني غناءها، و يكون ذلك في أشـخاص أقلّ من أشـخاص السـالمين و أوقات أقلّ من أوقات السـلامة. و لأنّ هذا معلوم في العناية الأولى، فهو كالمقصود بالعرض، فالشرّ داخل في القدر بالعرض، كأنّه مثلاً مرضيّ به بالعرض.

[المسألة الثالثة: في التحسين و التقبيح]

قال:

الثالثة: في التحسـين و التقبيح. لا قبيح بالنسـبة إلى ذات[1] الله تعالى؛ فإنّه مالك الأمور على الإطلاق، يفعل ما يشـاء و يختار، لا علة لصـنعه و لا غاية لفعله. و أمّا بالنسبة إلينا، فالقبيح ما نهي عنه شرعاً و الحسن ما ليس كذلك.

و قالت المعتزلة: القبيح قبيح في نفسـه، و قبحه يكون لذاته أو لصـفة قائمة به، فيقبح من الله كما قبح منّا، و كذلك الحسن.

ثمّ إنّ منهما ما يستبدّ العقل بدركه ضرورة، كإنقاذ الغرقى و الهلكى و قبح الظلم، أو استدلالاً، كقبح الصـدق الضـارّ و حسن الكذب النافع، و لذلك يحكم بهما المتديّن و غيره كالبراهمة[2]، و منها ما ليس كذلك، كحسن صوم آخر رمضان و قبح صوم أوّل شوّال.

قلنا: المراد بالحسـن و القبح إن كان ما يكون صـفة كمال- كعلم[3]- أو نقص- كجهل[4]- أو يكون ملائمـاً للطبع أو منافراً له، فلا خلاف في كونهما عقليين، و إن كان ما يتعلّق به في الآجل ثواب أو عقاب، فالعقل لا مجال له فيه، كيف و قد بان أنّ العبد غير مختار في فعله و لا مسـتبدّ[5] بتحصيله.

أقول:

المسـألة الثالثة: في التحسـين و التقبيح. التحسـين هو الحكم بالحسن و التقبيح هو الحكم بالقبح. و لا قبيح بالنسـبة إلى الله تعالى، أمّا بالنسـبة إلى أفعال نفسه؛ فلاتّفاق العقلاء على أنّ الفعل الصادر منه لا

---

١. أ، س: – ذات.

٢. فرقة تنسب إلى إبراهما الذي ذكر في الفيدا أحد كتبهم المقدسة. و البراهمية نظام ديني و اجتماعي و سياسي. و هم يعتبرون براهما الإله الأعلى. و من أصولهم: تقسيم الأمة إلى طبقات أربع. و قد نفى البراهمة النبوات، و قالوا باستحالتها في العقول. و قيل: هم قوم من منكري الرسالة، و يعبدون مطلقا، لا من حيث نبي و رسول، بل يقولون: ما في الوجود شيء إلّا و هو مخلوق لله تعالى. فهم معترفون بالوحدانية لكنّهم ينكرون الأنبياء و الرسل مطلقا. راجع عنها: الملل و النحل ٢: ٦٠١– ٦٠٣؛ الفصل في الملل و الأهواء و النحل ١: ٨٦؛ موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ٣٢٠.

٣. أ، س: – كعلم.

٤. أ، س: – كجهل.

٥. أ: يستبدّ.

يتّصف بالقبح؛ لكونه نقصاً، و النقص على الله تعالى محال.

و أمّا بالنسبة إلى أفعال العباد؛ فلأنّه مالك الأمور على الإطلاق، يفعل ما يشاء و يختار، لا علة لصنعه و لا غاية لفعله.

و أمّا بالنسبة إلينا؛ فالقبيح ما نهي عنه شرعاً، و هو منحصر في الحرام؛ إن أريد بالنهي نهي التحريم، و إن أريد بالنهي نهي التنزيه، فالقبيح هو الحرام و المكروه، و الحسن ما ليس كذلك- أي: ما ليس بمنهي عنه شرعاً- ففعل الله تعالى و الواجب و المندوب و المباح و فعل غير المكلّف حسن، و كذا المكروه؛ إن أريد بالنهي نهي التحريم.

و قالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه، و قبحه يكون لذاته أو يكون لصفة لازمة لذاته أو بوجه[1] و اعتبار، كما هو مذهب الجبائي، فيقبح من الله تعالى كما يقبح منّا. و كذا الحسن حسن في نفسه، و حسنه يكون لذاته أو لصفة لازمة لذاته أو بوجه[2] و اعتبار.

ثمّ إنّ من الحسن و القبيح ما يستبدّ العقل بدركه ضرورة من غير نظر و استدلال، كإنقاذ الغرقى و الهلكى و الصدق النافع و كقبح الظلم و الكذب الضارّ، أو يستبدّ العقل بدركه استدلالاً، كقبح الصدق الضارّ و حسن الكذب النافع.

و الذي يدلّ على أنّ هذين النوعين يستبدّ العقل بدركهما أنّه يحكم بهما المتديّن- أي: المعترف بالنبوّة المتمسّك بدين نبيّ- و غيره كالبراهمة.

و من الحسن و القبح[3] ما ليس كذلك- أي: لا يستبدّ العقل بدركه، لا بالضرورة و لا بالنظر و الاستدلال- كحسن صوم آخر رمضان و قبح صوم أوّل شوّال؛ فإنّ العقل لا يستبدّ بدركه، بل يتوقّف على الشرع و السمع.

قلنا: الحسن و القبح يطلقان على أمور؛ منها: ما يكون صفة كمال أو صفة نقص، و منها: ما يكون ملائماً للطبع أو منافراً له، و منها: ما يتعلّق به في الآجل ثواب أو عقاب.

---

١. ب: لوجهٍ.

٢. ب: لوجهٍ.

٣. ج: القبيح.

فإن كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال، و بالقبح ما يكون صفة نقص، أو كان المراد بالحسن ما يكون ملائماً للطبع و بالقبيح[١] ما يكون منافراً للطبع، فلا خلاف في كونهما عقليين.

و إن كان المراد بالحسن ما يتعلّق به في الآجل ثواب و بالقبيح ما يتعلّق به في الآجل عقاب، فالعقل لا مجال له فيما يتعلّق به في الآجل ثواب أو عقاب، فكيف يكون للعقل مجال و قد ظهر أنّ العبد غير مختار في فعله و لا مستبدّ بتحصيله، و إذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن أو[٢] القبح بحسب العقل؛ فإنّ الأفعال الاضطرارية و الاتّفاقية لا توصف بالحسن و القبح عقلاً.

---

١. ب: بالقبح.

٢. أ: و.

[المسألة الرابعة: في أنّه تعالى لا يجب عليه شيء]

قال:

الرابعة: في أنّه تعالى لا يجب عليه شيء؛ إذ لا حاكم عليه، و لأنّه لو وجب عليه شيء؛ فإن لم يستوجب الذمّ بتركه لم يتحقّق الوجوب، و إن استوجب كان ناقصاً لذاته مستكملاً بفعله، و هو محال.

و المعتزلة أوجبوا على الله تعالى أموراً:

منها: اللطف، و هو أن يفعل ما يقرّب العبد إلى الطاعة. فقيل: هذا التقريب يمكنه أن يفعل[1] ابتداءاً، فيكون الوسط عبثاً.

و منها: الثواب على الطاعة. فقيل: تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة؟

و منها: العقاب على الكبائر قبل التوبة. فقيل: هو حقّه، فله عفوه.

و منها: أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا. فقيل: الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق.

و منها: أن لا يفعل القبيح عقلاً؛ لعلمه بقبحه و استغنائه عنه، قياساً على الشاهد، و قد عرفت فساد ذلك.

أقول:

المسألة الرابعة: في أنّه تعالى لا يجب عليه شيء؛ لأنّ الوجوب حكم و الحكم لا يثبت إلّا بالشرع، و لا حاكم على الشارع، فلا يجب عليه شيء.

و لأنّه لو وجب عليه شيء؛ فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقّق الوجوب؛ لأنّ الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذمّ، و إن استوجب بتركه الذمّ كان الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بفعله؛ فإنّه حينئذ تخلص بفعله من المذمّة، و هو محال.

و المعتزلة أوجبوا على الله أموراً؛ منها اللطف، و منها الثواب على الطاعات، و منها العقاب على الكبائر قبل التوبة، و منها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا، و منها أن لا يفعل القبيح عقلاً.

أمّا اللطف- و هو أن يفعل ما يقرّب العبد إلى الطاعة و يبعّده عن المعصية؛ بحيث لا يؤدّي إلى

---

١. أ: - أن يفعل.

الإلجاء- فهو واجب؛ على معنى أنّ تاركه يستحقّ الذمّ عند المعتزلة؛ لأنّ اللطف يحصل به الغرض من التكليف، و هو التعريض للثواب؛ لأنّ ما يقرّب المكلّف من الطاعة و يبعّده عن المعصية يكون مستدعياً لتحصيل المكلّف[1] به المستلزم للغرض منه، و ما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجباً؛ لأنّ التكليف واجب، و هو لا يتمّ إلّا باللطف، و ما لا يتمّ الواجب إلّا به، فهو واجب.

فقيل: هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه، و الله تعالى قادر على كلّ الممكنات، فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد هذا التقريب، فيمكنه ابتداءً من غير ذلك الوسط، فيكون الوسط عبثاً.

و أمّا الثواب- و هو نفع مستحقّ مقترن بالتعظيم و الإجلال- فهو واجب على الله تعالى جزاءً عن التكاليف و الطاعات.

فقيل: لله تعالى من النعم السابقة، و تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة، فكيف تقتضي مكافاة؟

و أمّا العقاب على الكبائر قبل التوبة؛ فهو واجب على الله تعالى عند معتزلة بغداد.

فقيل: العقاب حقّه، و ليس في استيفائه نفع و لا في إسقاطه ضرر، فله عفوه، بل يحسن عفوه كما في الشاهد.

و أمّا الأصلح؛ فواجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح لعباده عند معتزلة بغداد.

فقيل: الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق، حتّى لا يكون معذّباً في الدارين.

و أمّا القبيح؛ فواجب على الله تعالى أن لا يفعل القبيح عقلاً؛ لأنّ الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه، فوجب أن لا يفعل؛ قياساً على الشاهد.

و قد عرفت فساد ذلك؛ فإنّه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى.

---

١. أ: + المكلّف.

[المسألة الخامسة: في أنّ أفعال الله تعالى لا تعلّل بالأغراض]

قال:

الخامسة: أنّ أفعاله لا تعلّل بالأغراض لوجوه:

الأوّل: أنّه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره، و هو محال. لا يقال: غرضه تحصيل مصلحة العبد؛ لأنّ تحصيل مصلحة العبد[1] و عدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه لم يصلح أن يكون غرضاً داعياً إلى الفعل، و إلّا لزم الاستكمال.

الثاني: أنّ تحصيل الأغراض ابتداءاً مقدور الله تعالى، فجعلها غايات عبث، و هو ينافي الغرض.

الثالث: الغرض من اختصاص الحادثة المعيّنة بوقتها المعيّن إن وجد قبله لزم أن يكون الحادث حينئذ، و أن لا يكون الغرض غرض هذا الحادث، و إن وجد معه[2] عاد الكلام في اختصاصه به، و لزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض.

و اتّفقت المعتزلة على أنّ أفعاله و أحكامه معلّلة برعاية مصالح العباد؛ لأنّ ما لا غرض فيه عبث، و هو على الحكيم محال.

و أجيب: بأنّ العبث إن كان هو الخالي عن الغرض، فهو عين الدعوى، و إن كان غيره، فلا بدّ من تصويره أوّلاً و تقريره ثانياً.

أقول:

المسألة الخامسة: أنّ أفعال الله تعالى لا تعلّل بالأغراض خلافاً للمعتزلة و لأكثر الفقهاء، و الغرض ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل.

و احتجّ المصنّف على أنّ أفعاله تعالى لا تعلّل بالأغراض بوجوه:

الأوّل: أنّه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره، و اللازم محال. بيان الملازمة: أنّ كلّ من يفعل لغرض كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، و المستكمل بغيره ناقص لذاته.

لا يقال: غرضه تحصيل مصلحة العبد، فلا يلزم أن يكون مستكملاً بغيره.

---

١. د: – لأنّ تحصيل مصلحة العبد.

٢. أ: في وقته.

لأنّا نقول: تحصيل مصلحة العبد و عدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه تعالى لم يصلح أن يكون غرضاً داعياً إلى الفعل؛ لامتناع الترجيح بلا مرجّح، و إن لم يستويا بالنسبة إليه، بل يكون تحصيل المصلحة أولى بالنسبة إليه[1]، لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة إليه.

الثاني: أنّ تحصيل الأغراض ابتداءً مقدور الله[2] تعالى؛ لأنّ كلّ غرض يفرض يكون من الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداءً فتوسيط الأفعال و جعلها غايات يكون عبثاً، و العبث محال؛ لقوله تعالى: ﴿أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً﴾ (المؤمنون: ١١٥).

لا يقال: لا يمكن تحصيل ما هو غرض إلّا بذلك الوسط.

لأنّا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس إلّا إيصال اللذّة إلى العبد، و هو مقدور الله تعالى من غير توسّط شيء.

الثالث: الغرض من اختصاص الحادثة المعيّنة بوقتها المعيّن إن وجد قبل وقت الحادثة المعيّنة لزم أن تكون الحادثة المعيّنة أيضاً حينئذ، أي: قبل ذلك الوقت؛ لامتناع تأخّر الشيء عن غرضه، و لزم أن لا يكون الغرض غرضاً؛ لامتناع أن يكون غرض الشيء قبله.

و إن وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعيّنة بوقتها المعيّن في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعيّن، فإن لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض، و إن كان لغرض فإن وجد الغرض الثاني قبله لزم أن يكون الغرض الأوّل أيضاً قبله، و أن لا يكون الغرض غرضاً، و إن وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه، و يلزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض.

و اتّفقت المعتزلة على أنّ أفعاله و أحكامه معلّلة برعاية مصالح العباد؛ لأنّ الفعل الذي لا غرض فيه عبث، و العبث على الحكيم محال[3].

و أجيب: بأنّ المراد بالعبث إن كان هو الخالي عن الغرض، فهو عين الدعوى، فيكون استدلالاً بالشيء على نفسه، و إن كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض، فلا بدّ من تصويره أوّلاً ثمّ تقريره ثانياً.

---

١. أ: - بل يكون تحصيل المصلحة أولى بالنسبة إليه.

٢. أ: مقدوراً لله

٣. أ: محال على الحكيم.

اعلم: أنّ المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل، و إلّا لزم الترجيح بلا مرجّح، و الحكماء يقولون الحكم بالقصاص إنّما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل، فهذا هو الغرض منه، ثمّ المجتهدون يفرّعون على ما ورد من الشارع من المنع و الإذن فيما لم يصرّح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض.

و من الناس من يقول الغرض سوق الأشياء الناقصة إلى كمالاتها؛ فإنّ من الكمالات ما لا يحصل إلّا بذلك السوق، كما أنّ الجسم لا يمكن أن ينتقل من مكان إلى آخر إلّا بتحريكه، و هو الغرض من تحريكه، فبعض الأغراض من غير توسّط[1] الفعل الخاص به يمتنع تحصيله، و الممتنع ليس بمقدور عليه.

و أهل السنة يقولون إنّه تعالى فعّال لما يريد، ليس من شأن فعله أن يتّصف بالقبح، و كثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم، و كثير من المتحرّكين يحرّكهم إلى غير غايات حركاتهم، و لا يسئل عمّا يفعل بلِمَ و كيف.

---

١. أ، ج: توسيط.

[المسألة السادسة: الغرض من التكليف]

قال:

السادسة: قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم؛ فإنّ التفضّل بدونه[1] قبيح.

قلنا: مبناه على القول بالحسن و القبح في أفعاله. و مع ذلك، فالتفضّل إنّما يقبح ممّن يتصوّر له النفع و الضرّ.

و احتجّ منكروا[2] التكليف بأنّ العبد مجبور لما مرّ، فيقبح تكليفه. و لأنّه لو[3] عرى عن الغرض كان عبثاً فيقبح، و إن كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له؛ لتعاليه عنه، و لا لغيره؛ فإنّه تعالى قادر على تحصيله ابتداءاً، فيقبح التكليف.

و أجيب: بأنّ حاصل التكليف إيذان من الحقّ للخلق بنزول الثواب و حلول العقاب[4] على أهل الجنة و النار و فرقان بين السعداء و الأشقياء، و حكمه لا تطلب لمّيّته، و[5] لا تسئل علّته، يَعترض و لا يُعترض عليه، و يَسأل و لا يُسئل عنه، كما قال الله تعالى: ﴿لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣).

أقول:

المسألة السادسة: قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم؛ فإنّ التفضل بالتعظيم قبيح.

قلنا: مبناه على القول بالحسن و القبح في أفعاله تعالى و الوجوب على الله تعالى، و هذه أمور باطلة عندنا. و مع ذلك- أي: مع تسليم هذه الأمور- فلا نسلّم أنّ التفضّل بالتعظيم قبيح مطلقاً، بل إنّما يكون التفضّل بالتعظيم قبيحاً ممّن يتصوّر له النفع و الضرّ، و لئن سلّم أنّ التفضّل بالتعظيم قبيح مطلقاً فاستحقاق التعظيم لا يتوقّف على التكليف بالأفعال الشاقّة؛ فإنّ التلفّظ بكلمة الشهادة أسهل من

---

١. س: بدون ما يوجبه.

٢. أ: منكر.

٣. س: إن.

٤. أ: العذاب.

٥. س: + قضاؤه.

الجهاد و الصوم، مع أنّ التعظيم المستحقّ بالتلفّظ بكلمة الشهادة أعظم.

و احتجّ المنكرون للتكليف بأنّ العبد مُجبَر في أفعاله؛ لما مرّ من أنّ الكلّ بخلقه تعالى و إرادته، فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره.

و لأنّ التكليف بالفعل الشاقّ إن لم يكن لغرض كان عبثاً، فيقبح من الحكيم، و إن كان لغرض فيستحيل أن يكون ذلك الغرض له تعالى؛ لتعاليه عن أن يكون الغرض له، و يستحيل أن يكون ذلك الغرض لغيره تعالى؛ فإنّ الله تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداءً، فيضيع التكليف؛ لأنّه حينئذ يكون توسّط التكليف عبثاً.

و أجيب عنهما: بأنّه مبنيّ على طلب اللمّية، و هو باطل؛ لأنّه لا يجب أن يكون كلّ شيء معلّلاً، و إلّا لكانت علّية تلك العلّة معلّلة بعلّة أخرى و لزم التسلسل، بل لا بدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون معلّلاً البتة، و أولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى و أحكامه. و حاصل التكليف إعلام الحقّ الخلق بنزول الثواب و حلول العذاب على أصحاب الجنان و أصحاب النيران، و فرقان بين السعداء الذين لهم درجات و الأشقياء الذين لهم دركات، و حكمه تعالى لا تسئل علّته، و له أن يَعترض على غيره و ليس لغيره أن يُعترض عليه، يَسئل و لا يُسئل عنه، كما قال الله تعالى: ﴿لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُون﴾ (الأنبياء: ٢٣).

الكتاب الثالث: في النبوّة و ما يتعلّق بها

الباب الأوّل: في النبوّة

الباب الثاني: في الحشر و الجزاء

الباب الثالث: في الإمامة

الباب الأوّل: في النبوّة

المبحث الأوّل: في احتياج الإنسان إلى النبيّ

المبحث الثاني: في بيان إمكان المعجزات

المبحث الثالث: في نبوّة نبيّنا عليه السلام

المبحث الرابع: في عصمة الأنبياء

المبحث الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة

المبحث السادس: في الكرامات

[المبحث الأوّل: في احتياج الإنسان إلى النبيّ]

قال:

الكتـاب الثـالث: في النبوّة[1] و ما يتعلّق بها. و فيه[2] ثلاثة أبواب[3]؛ الباب[4] الأوّل: في النبوّة[5]. و فيه مباحث؛ الأوّل: في احتياج الإنسان إلى النبيّ.

لمّا لم يكن الإنسـان بحيث يسـتقلّ بأمر نفسـه، و كان أمر معاشـه لا يتمّ إلّا بمشاركة آخر من أبناء[6] جنسـه و معاوضة و معارضة[7]، يجري[8] بينهما فيما يعن لهما ممّا يتوقّف عليه صلاح الشخص أو النوع، احتاج إلى عدل يحفظه شـرع، يفرضـه شـارع يختصّ بآيات ظاهرة و معجزات باهرة، تدعو إلى طاعته و تحث على إجابته، و تصـدقه في مقالته، يوعد[9] المسيء بالعقاب و يعد المطيع بالثواب، و هو النبي[10].

أقول:

لمّا فرغ من الكتاب الثاني في الإلهيّات شـرع في الكتاب الثالث في النبوة و ما يتعلّق بها. و ذكر فيه ثلاثة أبواب؛ الباب الأوّل: في النبوّة. الباب الثاني: في الحشر و الجزاء. الباب الثالث: في الإمامة.

الباب الأوّل: في النبوّة. و ذكر فيه سـتّة مباحث؛ الأوّل: في احتياج الإنســان إلى النبي، الثاني: في إمكان المعجزات، الثالث: في نبوّة نبيّنا عليه السـلام، الرابع: في عصـمة الأنبياء عليهم السلام، الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة، السادس: في الكرامات.

---

١. س: النبوّات.

٢. أ: هي.

٣. س: – و فيه ثلاثة أبواب.

٤. د: – الباب.

٥. س: و ما يتعلّق بها.

٦. أ: بني.

٧. د: معاونة.

٨. أ: يجريان. د: + و يجري.

٩. أ: + و يوعد.

١٠. أ: – و هو النبي.

المبحث الأوّل: في احتياج الإنسان إلى النبي. النبي فعيل؛ إمّا من النَبوَة، و هي ما ارتفع من الأرض، و حينئذ يكون معناه: الذي شرف على سائر الخلق. فأصله بغير الهمزة، و هو فعيل بمعنى مفعول، و الجمع أنبياء. و إمّا من النبأ، و هو الخبر، تقول: نبأ و أنبأ و نبّأ، أي: أخبر، فالنبي: مَن أنبأ عن الله سبحانه و تعالى، و هو فعيل بمعنى فاعل.

قال سيبويه[1] ليس أحد من العرب إلّا و يقول: تنبّأ مسيلمة الكذّاب[2]- بالهمزة- غير أنّهم تركوا الهمزة في النبي، كما تركوه في الذرّية و الخابية، إلّا أهل مكة؛ فإنّهم يهمزون هذه الأحرف و لا يهمزون في غير هذه الأحرف، و يخالفون العرب في ذلك، أي في أنّهم لا يهمزون في غير هذه الأحرف. و جمع النبي نبآء، قال الشاعر:

يا خاتم النبآء إنّك مرسل بالخير كلّ هدى السبيل هداكا

و يجمع أيضاً على أنبياء؛ لأنّ الهمزة لمّا أبدل و ألزم الإبدال جُمِع جمعَ ما أصل لامه حرف العلّة، كعيد و أعياد، و نبأتُ نبأً من أرض إلى أرض؛ إذ أخرجتَ من أرض إلى أرض أخرى، و هذا المعنى أراد الأعرابي بقوله: «يا نبيء الله»، أي: الخارج من مكة إلى المدينة، فأنكر عليه الهمزة.

و قيل: النبي هو الطريق، و منه يقال للرسل عن الله تعالى أنبياء؛ لكونهم طرق الهداية إليه.

هذا بحسب اللغة. و أمّا في الشريعة؛ فذهب الحكماء إلى أنّ النبي من كان مختصّاً بخواص

---

١. هو: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، الملقب سِيبوَيه (١٤٨- ١٨٠ق)، و «سيبويه» بالفارسية رائحة التفاح. هو إمام النحاة، و أول من بسط علم النحو. ولد في إحدى قرى شيراز، و قدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه. و صنّف كتابه المسمّى «كتاب سيبويه» في النحو. و رحل إلى بغداد، فناظر الكسائي. و أجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. و عاد إلى الأهواز فتوفّي بها، و قيل: وفاته و قبره بشيراز. كانت في لسانه حبسة. راجع عنه: الأعلام ٥: ٨١؛ البداية و النهاية ١٠: ١٧٦- ١٧٧؛ شذرات الذهب ٢: ٢٧٧؛ المنتظم ٩: ٥٣- ٥٦.

٢. هو: أبو ثمامة مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، متنبئ، من المعمّرين. ولد و نشأ باليمامة في نجد، و تلقب في الجاهلية بالرحمن، و عرف برحمان اليمامة. لمّا ظهر الإسلام و فتح النبي صلّى الله عليه و آله مكة و دانت له العرب، جاءه وفد من بني حنيفة، قيل: كان مسيلمة معهم إلّا أنّه تخلف مع الرحال، خارج مكة. و لمّا رجعوا إلى ديارهم كتب مسيلمة إلى النبي صلّى الله عليه و آله: «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله. سلام عليک، أمّا بعد فإنّي قد أشركت في الأمر معک، و إنّ لنا نصف الأرض و لقريش نصف الأرض، و لكن قريشا قوم يعتدون» و ذلک في أواخر سنة ١٠ق. و توفّي النبي صلّى الله عليه و آله قبل القضاء على فتنته، فلمّا انتظم الأمر لأبي بكر، انتدب له خالد بن الوليد على رأس جيش قوي، هاجم ديار بني حنيفة، و انتهت المعركة بظفر خالد و مقتل مسيلمة سنة ١٢ق. راجع عنه: الأعلام ٧: ٢٢٦؛ البداية و النهاية ٦: ٣٤١؛ البدء و التاريخ ٥: ١٦٠؛ تاريخ الإسلام ٣: ٣٨.

ثلاث؛ الأولى: أن يكون مطّلعاً على الغيب؛ لصفاء[1] جوهر نفسه و شدّة اتّصاله بالمبادئ العالية، من غير سابقة كسب و تعليم و تعلّم. الثانية: كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة إلى بدل. الثالثة: أن يشاهد الملائكة على صور متخيّلة و يسمع كلام الله بالوحي.

و قد أورد على هذا بأنّهم إن أرادوا بالاطّلاع الاطّلاع على جميع الغائبات، فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيّاً بالاتّفاق، و إن أرادوا به الاطّلاع على بعضها، فلا يكون ذلك خاصّة للنبي؛ إذ ما من أحد إلّا و يجوز أن يطّلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم و تعلّم.

و أيضاً: النفوس البشرية كلّها متّحدة بالنوع، فلا تختلف حقيقتها بالصفاء و الكدر، فما يجوز لبعض جاز أن يكون لبعض آخر، فلا يكون الاطّلاع خاصّة للنبي.

و أيضاً: ما جعلوه خاصّة ثانية لا تكون مختصّة بالنبي؛ فإنّهم معترفون أيضاً بأنّ مادّة العناصر مطيعة لغير الأنبياء.

و أيضاً: ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحقّقة؛ لأنّهم منكرون للملائكة، و لا يثبتون غير الجواهر المجرّدة العالية، و هي غير مرئية عندهم.

و في هذه الايرادات نظر؛ أمّا الأوّل: فلأنّهم أرادوا بالاطّلاع الاطّلاع على بعض ما لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم و تعلّم و من غير عارض، و لا شكّ أنّ مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي.

و أمّا قولهم: «النفوس البشرية متّحدة بالنوع، فيجوز أن يثبت لكلٍّ ما يثبت[2] لبعض»، فممنوع؛ إذ يجوز أن يكون التفاوت راجعاً إلى استعدادات مختلفة[3] بحسب أمزجة مختلفة. و كذا الخاصّة الثانية و الثالثة.

و لئن سلّم أنّ كلّ واحدة من هذه الخواص الثلاث ليست بخاصّة مطلقة، بل خاصّة إضافية، فالمجموع خاصّة مطلقة للنبيّ، فلا يرد الاعتراض.

و ذهب الأشاعرة إلى أنّ النبوّة موهبة من الله تعالى و نعمة منه على عبده، و هو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده: أرسلناك و بعثناك، فبلّغ عنّا.

---

١. أ، ب: بصفاء.

٢. ج: ثبت.

٣. ج: الاستعدادات المختلفة.

[احتياج الإنسان إلى النبي على طريقة حكماء الإسلام]

و أمّا بيان احتياج الإنسان إلى النبي على طريقة حكماء الإسلام فبأن نقول: إنّ الله تعالى خلق الإنسان بحيث لا يستقلّ وحده بأمر معاشه؛ لأنّه يحتاج إلى غذاء و لباس و مسكن و سلاح كلّها صناعية، ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما تحتاج إليه من الغذاء و اللباس و المسكن و السلاح طبيعياً، و الشخص الواحد لا يمكنه القيام بإصلاح تلك الأمور و ترتيبها إلّا في مدّة لا يمكن عادة أن يعيش تلك المدّة، و إن أمكن فهو عسير جداً.

فكان أمر معاشه لا يتمّ- بل لا يتيسّر- إلّا بمشاركة آخر من بني جنسه، و معاوضة و معاونة[١] تجريان بينهما فيما يعن لهما، ممّا يتوقّف عليه صلاح الشخص أو النوع؛ بحيث يزرع هذا لذاك و يخبز ذاك لهذا، و يخيط واحد للآخر و الآخر يتّخذ الإبرة له، و على هذا قياس سائر الأمور، فيتمّ أمر معاش كلّ من بني نوعه باجتماع و معاوضة و معاونة[٢]، فإذن الإنسان محتاج بطبعه في معاشه إلى اجتماع يتيسّر بسببه المعاوضة و المعاونة[٣] و المعاضدة، و لذلك قيل: الإنسان مدني بطبعه[٤]؛ فإنّ التمدّن عندهم عبارة عن هذا[٥] الاجتماع.

و اجتماع الناس على المعاوضة و المعاونة[٦] و المعاضدة لا يتمّ و لا ينتظم إلّا إذا كان بينهم معاملة و عدل؛ لأنّ كلّ واحد[٧] يشتهي ما هو محتاج إليه و يغضب على مزاحمه، و جميع الخيرات و السعادات يختار لنفسه؛ فإنّ الخير مطلوب لذاته.

و حصول المقاصد الجسمانية و المطالب الحسّية لواحد يستدعي فواتها عن غيره، فلهذا يؤدّي إلى المزاحمة، و الإنسان إذا زوحِمَ على ما يشتيهه غضب على المزاحم، فيدعو شهوته و غضبه إلى الجور و الظلم على الغير ليستبدّ بذلك المشتهى، فيقع من ذلك الهرج و التنازع، و يختلّ أمر

---

١. أ، ب، ج: معارضة.

٢. أ، ب، ج: معارضة.

٣. أ، ب، ج: المعارضة.

٤. ب: بالطبع.

٥. ب: - هذا.

٦. أ، ب، ج: المعارضة.

٧. أ: أحد.

الاجتماع.

و هـذا الاختلال لا يندفع إلّا إذا اتّفقوا[١] على معاملة و عدل، فاحتاج إلى العدل و المعاملة، و العدل و المعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنحصـر، فلا بدّ من قانون كلّي هو شـرع[٢] يحفظه، و الشـرع لا بدّ له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي، فإذن لا بدّ من شارع.

ثمّ إنّهم لمّا تنازعوا في وضـع الشـرع وقع الهرج و المرج، فينبغي أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول الشـرع، و ذلك الاسـتحقاق إنّما يتحقّق بأن يختصّ بآيات ظاهرة و معجزات باهرة تدلّ على أنّه من عند ربهم، و تحثّ على إجابته و تصدّقه في مقالته.

ثمّ إنّ الجمهور من الناس يسـتحقرون اختلال النافع لهم في الأمور التي بحسـب النوع إذا اسـتولى عليهم الشـوق إلى ما يحتاجون إليه بحسـب الشخص، فيقدمون على مخالفة الشرع، و إذا كان للمطيع و العاصـي ثواب و عقاب يحملهم الرجاء و الخوف على الطاعة و ترك المعصـية، كان انتظام الشـرع بـذلك أتمّ من الانتظام بدونه، فوجب أن يكون للمطيع و العاصـي جزاء من عند الله العليم بما يبدونه أو[٣] يخفونه من أقوالهم و أفعالهم و أفكارهم، القدير على مجازاتهم و مكافاتهم، الغفور لمن يسـتحقّ المغفرة، المنتقم ممّن يستحقّ الانتقام، فيوعّد الشارع المسيء بالعقاب، و يعد المطيع بالثواب[٤].

و وجب[٥] أن تكون معرفة المجازي و الشـارع واجبة عليهم، و لا يشـغلهم بشـيء من معرفة الله تعالى[٦] فوق معرفة أنّه واحد حقّ ليس كمثله شيء، و لا يكلّفهم أن يصـدّقوا بوجوده، و هو غير مشار إليـه في مكان و لا منقسـم و لا خارج العالم و لا داخله و لا شـيئاً من هذا الجنس؛ فإنّه يعظم عليهم الشـغل و يشـوّش الدين و يوقعهم فيما لا مخلص عنه. و مثل هذه المعرفة قلّما يكون يقينياً، فلا يكون ثابتاً، فينبغي أن يكون معها سـبب حافظ للمعرفة، و هو التذكار المجامع للتكرار. و ما اشـتمل عليهما إنّما يكون عبادة مذكّرة للمعبود، و متكرّرة في أوقات متتالية كالصلاة و ما يجري مجراها.

---

١. أ: اجتمعوا.

٢. ب: الشرع.

٣. أ: و.

٤. ب: على الثواب.

٥. أ: فوجب.

٦. أ، ج: + إلى.

فإذن ينبغي أن يكون الشارع داعياً إلى التصديق بوجود إله واحد خالق عليم قدير، و إلى الإيمان بشارع مرسل إليهم من عنده تعالى صادق، و إلى الاعتراف بوعد و وعيد و ثواب و عقاب أخرويين، و إلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله، و إلى الانقياد إلى الشرع الذي يحتاج إليه الناس في معاملاتهم، حتّى يستمرّ بذلك الدعوةُ إلى العدل المقيم لنظام حال النوع.

و استعمال الشرع نافع في أمور ثلاثة:

الأوّل: رياضة القوى النفسانية يمنعها عن متابعة الشهوة و الغضب، و عن التخيّلات و التوهّمات و الإحساسات و الأفاعيل المثيرة للشهوة و الغضب، المانعة عن توجّه النفس الناطقة إلى جناب القدس.

الثاني: إدامة النظر في الأمور العالية المقدّسة عن العوارض الماديّة و الغواشي الحسّية ليلاحظ الملكوت.

الثالث: تذكّر إنذارات الشارع و وعده للمحسن و وعيده للمسيء، المستلزم لإقامة العدل مع زيادة الأجر الجزيل و الثواب العظيم في الآخرة، ثمّ زيد[1] للعارفين من مستعملها[2] النفع الذي خصّوا به فيما هم يولّون[3] وجوههم شطره. فانظر إلى الحكمة ثمّ الرحمة و النعمة، تلحظ جناباً يُبهرك عجائبه، ثمّ أقم و استقم.

---

١. ج: يزيد.

٢. ج: مستعمليها.

٣. ب: + به. ج: مولّون. أ: مولّون به.

[المبحث الثاني: في بيان إمكان المعجزات]

قال:

الثاني: في إمكان المعجزات. المعجزة أمر خارق للعادة من ترك أو فعل متّحد به على وفق دعواه، بعد ادّعاء النبوّة لا قبلها[1]، مثل أن يمسك عن القوت مدّة غير معتادة؛ لانجذاب النفس إلى عالم القدس و استتباعه[2] القوى البدنية، فوقفت عن أفعالها، فلم يتحلّل منه ما يتحلّل من غيره، فاستغنى عن البدن، كما أنّ المريض لمّا اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة لم يطلب الغذاء مدّة لو انقطع مثله عنه في غير هذه الحالة هلك. و إليه الإشارة في قوله عليه السلام: «لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني».

و أن يخبر عن الغيب؛ بأن يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم، فتتّصل نفسه بقوّتها و نقائها عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام، فتنتقش بما فيها من الصور الجزئية[3] الواقعة في عالمنا؛ فإنّها أسباب و علل لوجوداتها مدركة لذواتها، و لما يتوقّف عليها، فينتقل منها إلى القوّة المتخيّلة، و منها إلى الحسّ المشترك، فيرى كالمشاهد المحسوس و هو الوحي.

و ربما تعلو[4] و تشتدّ[5] الاتّصال، فيسمع كلاماً منظوماً من مشاهد يخاطبه، و يشبه أن يكون نزول الكتب[6] بهذا[7] الوجه.

أو يفعل ما لا يفي[8] به منه أمثاله، مثل أن يمنع[9] الماء عن[10] جريانه و تفجّره[11] عن خلال

---

١. أ: من ترك أو فعل مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة. س: – متّحد به على وفق دعواه، بعد ادّعاء النبوّة لا قبلها.

٢. أ: استتباعها.

٣. أ، س: صور الجزئيات.

٤. د: تعلّق.

٥. د، س: يشتدّ.

٦. أ: الكتاب.

٧. أ: من هذا.

٨. د: تفي.

٩. د: – يمنع.

١٠. د: من.

١١. أ: أو يتفجّر.

أصابعه و بنانه، و ذلك بأن يسلّطه[١] الله على مادّة الكائنات، فيتصرّف بنفسه[٢] فيها، كما يتصرّف في أجزاء بدنه، سيّما فيما يناسب مزاجه الخاص، و يشاركه في طبيعته، فيفعل فيه ما يشاء[٣].

هذا على رأي الحكماء، و أمّا على رأينا فالله سبحانه و تعالى قادر أن يخصّ من يشاء من عباده بالوحي و المعجزة و إرسال الملك إليه و إنزال الكتب عليه.

أقول:

المبحث الثاني: في بيان إمكان المعجزات. المعجزة أمر خارق للعادة من ترك أو فعل مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة. و إنّما ذكر أحد الأمرين؛ لأنّ المعجزة[٤] كما تكون إتياناً بغير المعتاد قد تكون منعاً عن المعتاد. و إنّما قال: خارق للعادة، ليتميّز به المدّعي عن غيره. و إنّما قلنا مقرون بالتحدّي؛ لئلّا يتّخذ الكاذب معجزة من مضى حجةً لنفسه، و لتتميّز عن الإرهاص و الكرامات. قال صاحب الصحاح[٥]: تحدّيت فلاناً، إذا باريته في فعل و نازعته في الغلبة.

و الإرهاص إحداث ما هو خارق للعادة يدلّ على بعثة نبي قبل بعثته، و كأنّه تأسيس لقاعدة نبوّة. و الرِهص- بالكسر- العرق الأسفل من الحائط. يقال: رهصت الحائط بما يقيمه. و إنّما قال: مع عدم المعارضة، ليتميّز عن السحر و الشعبذة.

مثال المنع عن المعتاد: مثل أن يمسك عن القوت مدّة غير معتادة مع حفظ الحياة و الصحّة، و هذا ممكن. و بيانه مسبوق بذكر مقدّمة،[٦] و هي: أنّ كلّ واحد من النفس و البدن ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه، فقد يهبط من الهيئات السابقة إلى النفس هيئات إلى قوى بدنية، كما يصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس؛ فإنّ كثيراً مّا يبتدئ فتعرض في النفس هيئة مّا عقلية، فتنقل العلاقةُ من تلك الهيئة أثراً إلى[٧] القوى البدنية ثمّ إلى الأعضاء.

---

١. د: يسلّط.

٢. د: يمنع نفسه.

٣. أ: شاء.

٤. أ: المعجز.

٥. الصحاح ٦: ٢٣١٠.

٦. تلك المقدمة (إلى آخر المبحث الثاني) مقتبس من كتاب: الإشارات و التنبيهات؛ ص ٢٣٦- ٢٣٧، ٣٧١- ٣٨٩.

٧. أ: في.

انظر أنّك إذا استشعرت جانب الله تعالى و فكّرت في جبروته كيف يقشعرّ جلدك و يقف شعرك، و إذا أحسست بشيء من أعضائك شيئاً أو تخيّلت أو اشتهيت أو غضبت ألقت العلاقة التي هي بين النفس و بين هذه الفروع هيئة في النفس، حتّى يعقل[١] بالتكرار إذعاناً، بل عادة و خلقاً[٢] يتمكّنان من النفس تمكّن الملكات.

فإذا راضت النفس المطمئنة قُوَى البدن انجذبت خلف النفس في مهمّاتها التي تنزعج إليها؛ احتاجت النفس إلى هذه القوى أو لم تحتج. فإذا اشتدّ جذب النفس هذه القوى اشتدّ انجذاب هذه القوى، فاشتدّ اشتغال هذه القوى عن الجهة المولّى عنها.

فالإمساك عن القوت مدّة غير معتادة لانجذاب[٣] النفس إلى عالم القدس و استتباعها القوى البدنية، فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوى النفس النباتية، فلم يتحلّل منه ما يتحلّل من غيره، فاستغنى عن البدل، كما أنّ المريض لمّا اشتغلت قواه الطبيعية عن تحليل[٤] المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلّل غنيّة عن البدل فلم يطلب الغذاء، فربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدّة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة- بل في عُشر مدّته- هلك، و هو مع ذلك محفوظ الحياة.

و إلى ذلك الإشارة[٥] بقوله عليه السلام: «لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني»[٦].

و اعلم: أنّه لم يقع التحلّل في حال انجذاب النفس إلى جناب القدس إلّا أقلّ ممّا يقع في حالة المرض. و كيف لا و المرض الحادّ لا يعرى عن التحليل لأجل الحرارة، و إن لم يكن التحليل لتصرّف الطبيعة، و مع ذلك ففي المريض ما هو مضادّ مسقط للقوّة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور، فللمتوجّه إلى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادّة المحمودة و

---

١. أ، ب، ج: تفعل.

٢. ب: + و.

٣. خبر قوله: فالإمساك.

٤. أ، ج: تحريک.

٥. ج: أشار.

٦. انظر: مسند أحمد بن حنبل ١٢: ١٦٦؛ سنن الترمذي ٣: ٩٢.

زيادة أمرين: فقدان سوء المزاج الحارّ المحلّل، و فقدان المرض المضاد للقوّة، و للمتوجّه إلى جناب القدس معينٌ ثالث، و هو السكون البدني من[١] حركات البدن، و ذلك نعم المعين، فالمتوجّه إلى جناب القدس أولى بانحفاظ قوته.

مثال الإتيان بغير المعتاد[٢] أن يخبر عن الغيب بأن يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم؛ فإنّ الإنسان قد يطّلع على الغيب حالة النوم، فاطّلاعه في حال اليقظة أيضاً ممكن؛ فإنّ المانع من الاطّلاع على الغيب حال اليقظة مانع يمكن أن يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات.

أمّا اطّلاعه[٣] على الغيب في النوم فيدلّ عليه التجربة و القياس. أمّا التجربة؛ فالتعارف- و هو باعتبار حصول الاطّلاع على الغيب في حال المنام[٤] للناظر نفسه- و التسامع- و هو باعتبار حصول الاطّلاع المذكور لغير الناظر- يشهدان به، و ليس أحد من الناس إلّا و قد جرّب ذلك من نفسه، تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلّا أن يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيّل و التذكّر.

و أمّا القياس؛ فلأنّ[٥] الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلّي، و في النفوس الفلكية نقشاً على الوجه الكلّي باعتبار ذاتها؛ لأنّ النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة في موادها، بل لها مع الأفلاك علاقة كما لنفوسنا مع أبداننا، و نقشاً على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الأفلاك. و الحاصل أنّ للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كليّة، و في العالم النفساني نقشين: أحدهما على هيئة كليّة، و الآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت، و الأوّل بالذات و الثاني بالآلة.

و للنفس الإنسانية أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد و زوال الحائل، فلا يستنكر أن ينتقش في النفس الإنسانية بعض الغيب من عالمه.

و القوى النفسانية متجاذبة متنازعة، فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة و بالعكس، و إذا

---

١. ب: في.

٢. أ: العادة.

٣. أ: الاطّلاع.

٤. ب: حالة النوم.

٥. ب، ج: فإنّ.

تجرّد الحسّ [١] الباطن لعمله [٢] شـغل النفس عن الحسّ الظاهر، فيكاد لا يرى و لا يسـمع. و إذا تجرّد الحسّ الظـاهر لعمله [٣] شـغل النفس عن العمل الباطن، و إذا انجذب الحسّ الباطن إلى الحسّ الظاهر أمـال ذلـك الانجـذابُ العقـلَ إلى الحسّ الظـاهر، فـانقطع عن الحركة الفكرية التي يفتقر العقل فيها كثيراً إلى آلته، و عرض أيضـاً مع اشـتغال النفس بالحس الظاهر و استعمالها الفكر فيما تدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس إلى جهة الحركة القوية، فتخلّى عن أفعالها التي لها بالاسـتبداد- أي: التعقّل- و إذا استمكنت [٤] النفس عن ضبط الحسّ الباطن تحت تصـرّفها ضـعفت الحواس الظاهرة أيضـاً، و لم يتأدّ عنها إلى النفس ما يعتدّ به.

و الحسّ المشـترك هو لوح النقش الذي إذا تمكن النقش فيه صـار في حكم المشـاهد. و ربما زال النقش الحسّـي عن الحسّ الظاهر، و بقيت صـورة النقش في الحسّ المشـترك، فيبقى في حكم المشاهد دون المتوهّم، كانتقاش القطر النازل خطّاً مستقيماً و النقطة الجوّالة محيط دائرة.

فإذا تمثّلت الصـورة في لوح الحسّ المشـترك صـارت مشـاهدة؛ سـواء كانت في ابتداء حال ارتسـامها في الحسّ المشـترك من المحسوس الخارج، أو بقائها مع بقاء المحسوس الخارج، أو ثباتها بعد زوال المحسوس، أو وقوع الصورة في الحسّ المشترك لا من قبل المحسوس.

و ممّا يدلّ على انتقاش الصـورة الخيالية في الحسّ المشـترك من السـبب الداخلي أنّ المبرسمين من المرضـى و الممرورين- أي: الذين [٥] غلبت المرّة السـوداء على مزاجهم الأصـلي- فقد يشـاهدون صـوراً محسـوسـة ظاهرة حاضـرة، و لا نسبة لها إلى محسـوس خارج، فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن، و هو القوّة المتخيّلة المتصـرّفة في خزانة الخيال، أو من سـبب مؤثّر في سبب باطن، و هو النفس التي يتأدّى الصـور منها بواسـطة المتخيّلة القابلة لتأثيرها إلى الحسّ المشـترك، فالحسّ المشترك قد ينتقش فيـه من الصـور الجـائلـة في معـدن التخيّـل و التوهّم، أي: الصــور التي يتعلّق بها أفعال هاتين

---

١. ب: - الحسّ.

٢. ب: لعلمه.

٣. ب: لعلمه.

٤. ب: اشتغلت.

٥. ب، ج: اللذين.

القوّتين؛ فإنّ المتخيّلة إذا أخذت في التصرّف فيهما ارتسم ما يتعلّق تصرّفها ذلك به من الصور في الحسّ المشترك، كما كانت الصور أيضاً تنتقش في معدن التخيّل و التوهّم من لوح الحسّ المشترك، و هذا قريب ممّا يجري بين المرايا المتقابلة.

و الصارف عن الانتقاش في الحسّ المشترك شاغلان: حسّي خارج يشغل لوح الحسّ المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني، كأنّ[1] الحسّي الخارج يبز[2] الحسّ المشترك بزّاً[3] عن المتخيّلة، و يغصبه منه غصباً.

و عقلي باطن أو وهمي باطن يضبط التخيّل عن الاعتمال- أي: العمل مع اضطراب- متصرّفاً فيه بما يعنيه[4] من الأمور المعقولة أو الموهومة، فتشتغل[5] المتخيّلة بالإذعان له عن التسلّط على الحسّ المشترك، فلا تتمكّن المتخيّلة من النقش في الحسّ المشترك؛ لأنّ حركتها ضعيفة؛ لأنّها تابعة لا متبوعة.

و إذا سكن أحد الشاغلين- الحسّي الخارج أو العقلي الباطن أو الوهمي الباطن- و بقي شاغل واحد، فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط، فرجعت المتخيّلة إلى فعلها، فتسلّطت على الحسّ المشترك، فلوّحت الصور في الحسّ المشترك مشاهدة.

و النوم شاغل للحسّ الظاهر شغلاً ظاهراً، و قد تشتغل النفس في النوم بما تنجذب إلى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرّفة فيه، الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى لوجهين؛ أحدهما: أنّ النفس لو لم تنجذب إلى الطبيعة بل أخذت في شأنها لشايعتها الطبيعة، فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختلّ أمر البدن، لكنّ النفس مجبولة على تدبير البدن، فتنجذب طبعاً نحو الطبيعة.

و الثاني: أنّ النوم بالمرض أشبه منه بالصحّة؛ لأنّ النوم حال يعرض للإنسان بسبب احتياجه إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء أو إصلاح أمور الأعضاء، و النفس تكون في المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة

---

١. ب: كان.

٢. أ، ب: يسلب.

٣. هامش أ و ب: أي: سلباً.

٤. أ، ب: يعينه.

٥. أ: فتستغل.

في تدبير البدن، فلا تفرغ لفعلها الخاص إلّا بعد عود الصحّة.

فإذن الشاغلان في النوم ساكنان. و إذا كان كذلك كانت القوّة المتخيّلة الباطنة قويّة السلطان، و وجدت الحسّ المشترك معطّلاً، فلوّحت فيه النقوش المتخيّلة مشاهدة، فيرى في المنام أحوالاً في حكم المشاهدة.

و إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كلّ الانجذاب إلى جهة المرض، و شغلها ذلك عن الضبط الذي لها، فضعف أحد الضابطين، فلا يبعد أن يكون الصور المتخيّلة منتقشةً في لوح الحسّ المشترك لفتور أحد الضابطين، فكلّما كانت النفس أقوى قوّة كان انفعالها عن المجاذبات أقلّ و كان ضبطها للجانبين أشد، و كلّما كانت بالعكس كان[1] ذلك بالعكس، و كذلك كلّما كانت النفس أقوى قوّة كان اشتغالها بالشواغل أقلّ، و كانت تفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر، فإن كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويّاً.

ثمّ إذا كانت النفس مرتاضة كان تحفّظها و احترازها عن مضادّات الرياضة المبعّدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة و تصرّفها في مناسباتها و إقبالها على ما يقرّبها إليه أقوى.

و إذا قلّت الشواغل الحسّية و بقيت شواغل أقلّ لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيّل إلى جناب القدس، فانتقش فيها نقش من الغيب على وجه كلّي، و يتأدّى أثره إلى عالم التخيّل، و انتقش في الحسّ المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي.

و هذا في حال النوم أو في حال مرض مّا يشغل الحسّ و يوهن التخيّل؛ فإنّ التخيّل قد يوهنه المرض، و قد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلّل الروح الذي هو آلة التخيّل. و إذا وهن التخيّل يشرع إلى سكون مّا و فراغ مّا، فتنجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة.

فإن ورد على النفس نقش انزعج التخيّل إلى ذلك النقش و تلقّاه أيضاً. و ذلك لأمرين؛ إمّا لِمُنبّه من هذا الوارد؛ بأن يكون[2] أمراً غريباً، و حركة التخيّل بعد[3] استراحته و وهنه؛ فإنّ التخيّل سريع إلى

---

١. أ: + في.

٢. ب: كان.

٣. خبر قوله: حركة التخيّل، و الجملة حالية.

مثل هذا التنبيه[١]. و إمّا لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً؛ فإنّ التخيّل من معاون النفس عند إقبال هذه السوانح.

فإذا قبل التخيّل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحسّ المشترك، و إذا كانت النفس قويّة الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة، لم يبعد أن يقع لها هذا الخَلَس و الانتهاز في حال اليقظة، فربما نزل الأثر إلى الذُكر فوقف هنالك، لقوله عليه السلام: «إنّ روح القدس نفث في روعي كذا و كذا»[٢].

و ربما استولى الأثر، فأشرق في الخيال إشراقاً واضحاً، و اغتصب الخيال لوح الحسّ المشترك إلى جهته[٣]، فرسم ما انتقش فيه منه، لا سيّما و النفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة، مثل ما قد يفعله التوهّم في المرضى و الممرورين، و هذا أولى؛ لأنّه ربما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى و الممرورين توهّمهم الفاسد و تخيّلهم المنحرف الضعيف، و يفعله في الأولياء و الأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القويّة، فهاهنا أولى و أحرى بالوجود من ذلك.

و هذا الارتسام مختلف بالشدّة و الضعف، فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط، و منه ما يكون باستماع صوت، و منه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة، أو استماع كلام محصّل النظم من مشاهد يخاطبه. و يشبه أن يكون الوحي و نزول الكتب من هذا الوجه. و منه ما يكون في أجلّ أحوال الزينة، و هو ما يعبّر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم و استماع كلامه من غير واسطة.

و اعلم: أنّ القوّة المتخيّلة جُبِلَت محاكية لكلّ ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية، سريعة التنقّل من الشيء إلى شبهه أو إلى ضدّه، و بالجملة سريعة التنقّل إلى ما له تعلّق مّا به[٤]. و للتخصيص أسباب جزئية لا محالة؛ و إن لم نعلمها نحن بأعيانها، و المتخيّلة يزعجها كلّ سانح إلى هذا الانتقال إلّا أن يضبط[٥].

---

١. أ: التنبّه.

٢. تفسير ابن كثير ١: ٢١٤ و ٩: ٨٧؛ بصائر الدرجات الكبرى ٢: ٣٦٢.

٣. أ: جهة.

٤. أ: إلى ما له تعلّق به.

٥. أ: تضبط.

و هذا الضبط إمّا لقوّة النفس المعارضة لذلك السانح؛ فإذا اشتدّت قوّة النفس أوقفت التخيّل على ما تريده و تمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره. و إمّا لشدّة جلاء الصورة المرتسمة في الخيال، حتّى يكون قبولها شديد الوضوح متمكّن التمثيل[1]؛ فإنّه صارف للتخيّل عن الالتفات يميناً و شمالاً، و عن الذهاب قدّاماً و وراءً، كما يفعل أيضاً ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى أثرها في الذهن مدّة.

و السبب في ذلك أنّ القوى الجسمانية إذا اشتدّت إدراكاتها تقاصرت عن الإدراكات الضعيفة؛ فالأثر[2] الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم و اليقظة قد يكون ضعيفاً، فلا يحرّك الخيال و الذكر و لا يبقى له أثر فيهما، و قد يكون أقوى من ذلك فيحرّك الخيال، إلّا أنّ الخيال يمعن في الانتقال و يخل[3] عن التصريح، فلا يضبطه الذُكر و إنّما يضبط انتقالات التخيّل و محاكياته.

و قد يكون قويّاً جداً و تكون النفس قد تلقّته[4] ثابتة شديدة القلب، فترتسم الصورة في الخيال ارتساماً جليّاً، فتكون النفس بها معينة، فيرتسم[5] في الذكر ارتساما قويّاً، و لا يتشوّش بالانتقالات.

و ليس أنّ ما يعرض لك هذه المراتب في هذه الآثار فقط، بل في جميع ما تباشره في أفكارك و أنت يقظان، فربما انضبط فكرك في ذكرك و ربما انتقلت عنه إلى أشياء متخيّلة ينسيك مهمّك، فتحتاج إلى أن تحلّل بالفكر، و تصير عن السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه منتقلاً عنه، و كذلك إلى آخر.

و ربما اقتنص ما أضلّه من مهمّه الأوّل و ربما انقطع عنه، و إنّما يقتنصه بضرب من التحليل و التأويل. فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطاً مستقرّاً كان إلهاماً أو وحياً خالصاً أو حُلُماً لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير، و ما كان قد بطل هو و بقيت محاكياته و تواليه احتاج إلى أحدهما، و ذلك يختلف بحسب الأشخاص و الأوقات و العادات؛ الوحي إلى تأويل، و الحُلم إلى تعبير.

---

١. أ: التمثّل. ج: فيمكن التخيّل.

٢. ج: و الأثر.

٣. أ: يخلى.

٤. ج: تلتقمه.

٥. أ: فترتسم. ب: + الصورة.

و من الأمور الخارقة للعادة أن يفعل الإنسـان ما لا تفي به قوّة أمثاله، مثل أن يمنع الماء عن جريانه، أو يتفجّر عن خلال أصابعه و بنانه، و ذلك بأن يسلّطه الله تعالى على مادّة الكائنات، فتتصرّف نفسه فيها كما تتصرّف في أجزاء بدنه. و ذلك؛ لأنّ النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن، بل جوهر مجرّد عن المادّة قائمة بذاتها، تعلّقها بالبدن تعلّق التدبير و التصرّف.

فليس يبعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام، فتكون تلك النفس لفرط قوّتها كأنّها نفس مدبّرة لأكثر أجسام العالم، و كما تؤثّر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثّر أيضاً في أجسام العالم؛ بأن يحدث عنها في تلك الأجسام كيفيات هي مبادئ تلك الأفعال، سيّما ما يناسب مزاجه الخاص و يشاركه في طبيعته، فيفعل فيه ما يشاء.

هذا على رأي الحكماء، و أمّا على رأينا فالله تعالى قادر على كلّ الممكنات، يختصّ من يشاء من عباده بالوحي و المعجزة و إرسال الملك إليه و إنزال الكتب عليه.

[المبحث الثالث: في نبوّة نبيّنا عليه السلام]

قال:

الثالث: في نبوّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه و سلّم. و الذي يدلّ عليها أنّه عليه السلام ادّعى النبوّة بالإجماع، و أظهر المعجزة؛ لأنّه أتى بالقرآن و تحدّى به و لم يعارض.

و أخبر عن المغيبات، كقوله تعالى: ﴿وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (الروم: ٣).

و قوله تعالى: ﴿لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ﴾ (القصص: ٨٥).

و قوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (الفتح: ١٦).

و قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥).

و قوله صلّى الله عليه و سلّم: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة».

و قوله صلّى الله عليه و سلّم: «اقتدوا باللذين من بعدي؛ أبي بكر و عمر».

و لعمار[1]: «تقتلك الفئة الباغية»، و قُتِل يوم صفّين.

و لعباس حين أعجز نفسه عن الفداء: «أين المال الذي وضعت بمكة عند أمّ الفضل و ليس معكما أحد، و قلت: إن أصبت فلعبد الله[2] كذا و للفضل كذا»[3].

و إخباره عن موت النجاشي.

و ما يحدث من الفتن و العلامات، كنائبة بغداد و نار بُصرى، و ما كان من أقاصيص الأوّلين.

---

١. هو: أبو اليقظان عَمَّار بن ياسر بن عامر الكناني المذحجي العنسي القحطاني (ت ٣٧ق)، صحابي، من الولاة الشجعان ذوي الرأي. و هو أحد السابقين إلى الإسلام و الجهر به. هاجر إلى المدينة، و شهد بدراً و أحداً و الخندق و بيعة الرضوان. و كان النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم يلقبه «الطيب المطيب» و في الحديث: ما خُيّر عمار بين أمرين إلّا اختار أرشدهما. ولّاه عمر الكوفة، فأقام زمناً و عزله عنها. و شهد الجمل و صفين مع علي عليه السلام، و قتل في الثانية، و عمره ثلاث و تسعون سنة. راجع عنه: الاستيعاب ٣: ١١٣٥– ١١٣٨؛ أسد الغابة ٣: ٦٢٦– ٦٣١؛ الإصابة ٤: ٤٧٣؛ الأعلام ٥: ٣٦.

٢. هو: أبو العباس عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي (م ٦٨ق)، ولد بمكة و نشأ في بدء عصر النبوّة، فلازم رسول الله صلى الله عليه و سلم و روى عنه الأحاديث الصحيحة. شهد مع علي عليه السلام الجمل و صفين. كفّ بصره في آخر عمره، فسكن الطائف، و توفّي بها. راجع عنه: الاستيعاب ٣: ٩٣٣– ٩٣٩؛ أسد الغابة ٣: ١٨٦– ١٩٠؛ الإصابة ٤: ١٢١– ١٣٠؛ الأعلام ٤: ٩٥.

٣. شرح نهج البلاغة ١٤: ١٨٤؛ الخرائج و الجرائح ١: ٦٢.

و بلوغه هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية و العملية بغتةً بلا تعلّم و ممارسة.

و نقل عنه معجزات أخر، كانشقاق القمر و تسليم الحجر و نبوع الماء من بين أصابعه و حنين الخشب و شكاية الناقة و شهادة الشاة المسمومة إلى غير ذلك ممّا ذكر في كتب[١] دلائل النبوّة.

و إن[٢] لم يتواتر كلّ واحد منها فالمشترك بينها متواتر، فيكون نبيّاً؛ لأنّ الرجل إذا قام في محفل[٣] عظيم و قال: إنّي رسول هذا الملك إليكم، فطالبوه بالحجة[٤]، فقال: أيّها الملك إن كنت صادقاً في دعواي فخالِف عادتَك و قُم من مقامك، ففعل، عُلِم بالضرورة صدقه.

و أيضاً: فجميع سيرته و صفاته المتواترة، كملازمة الصدق، و الإعراض عن الدنيا مدّة عمره، و السخاء في الغاية، و الشجاعة إلى حدّ لم يفرّ قطّ من أحد؛ و إن عظم الرعب مثل يوم أحد، و الفصاحة التي أبكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء، و الإصرار على الدعوى[٥] مع ما يرى من المتاعب و المشاقّ، و الترفّع عن الأغنياء و التواضع مع الفقراء لا يكون إلّا للأنبياء.

أقول:

المبحث الثالث: في نبوّة نبيّنا عليه السلام. محمّد رسول الله صلّى الله عليه و سلّم خلافاً لليهود و النصارى و المجوس و جماعة من الدهرية.

لنا وجوه؛ الأوّل: أنّه عليه السلام ادّعى النبوّة و أظهر المعجزة، و كلّ من كان كذلك كان نبيّاً. و إنّما قلنا إنّه ادّعى النبوّة؛ للتواتر، و إنّما قلنا إنّه أظهر المعجزة؛ لثلاثة أوجه:

أحدها: أنّه أتى بالقرآن، و القرآن معجز. أمّا أنّه أتى بالقرآن و لم يأت به غيره؛ فبالتواتر. و أمّا أنّ القرآن معجز؛ فلأنّه تحدّى به و لم يعارض؛ فإنّه تحدّى لمعارضته[٦] بلغاء العرب و فصحاؤهم.

قال الله تعالى: ﴿وَ إِن كُنتُم فِي رَيبٍ مِّمَّا نَزَّلنَا عَلَىٰ عَبدِنَا فَأتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثلِهِۦ وَ ٱدعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٣)، و امتنعوا من معارضته مع توفّر دواعيهم على معارضته، إظهاراً لفصاحتهم و بلاغتهم و إلزاماً له صلّى الله عليه و سلّم. و امتناعهم مع توفّر الدواعي يدلّ على أنّهم عجزوا عن

---

١. أ: غير ذلک في. س: في كتاب.

٢. أ: فإن.

٣. أ: مجلس.

٤. س: + على وفق دعواه.

٥. س: دعوى النبوّة.

٦. أ، ب: بمعارضته. ج: – لمعارضته.

المعارضة، و ذلك يدلّ على أنّ القرآن معجز.

[إثبات نبوّة نبيّنا صلّى الله عليه و آله بإخباره عن المغيبات]

و ثانيها: أنّه أخبر عن المغيبات، و الإخبار عن المغيبات معجز. أمّا أنّه عليه الصلاة و السلام أخبر عن المغيبات؛ فلقوله تعالى: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَ هُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾ (الروم: ١- ٣)، و كان قد وقع مطابقاً لما أخبر.

و قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِي فَرَضَ عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٖ﴾ (القصص: ٨٥)، و المخاطب هو النبي عليه السلام، و أراد بمعاد: مكة؛ فإنّ معاد الرجل بلدته؛ لأنّه يطوف في البلاد ثمّ يعود إليها.

و قوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ (الفتح: ١٦)، و قد وقع ذلك؛ لأنّ المراد بقوم أولي بأس شديد عند بعض بنوحنيفة، و قد دعى أبو بكر المخلّفين من الأعراب إلى بني حنيفة ليقاتلوهم أو يسلموا[1]، و عند بعضهم أهل فارس، و قد دعى عمر المخلّفين من الأعراب إلى أهل فارس ليقاتلوهم أو يسلموا[2].

و قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾، أي: ليورثنّهم أرض الكفّار من العرب و العجم، ﴿كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾، أي: بني اسرائيل لمّا هلك الجبابرة بمصر و أورثهم أرضهم و ديارهم و أموالهم، و قد وقع مطابقاً لما أخبر.

و المراد من الذين آمنوا الصحابة؛ بدليل قوله تعالى: «منكم»، و بدليل قوله تعالى: ﴿وَ لَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗا﴾ (النور: ٥٥)، و هم كانوا خائفين في صدر الإسلام، و قد أنجز الله وعده لهم.

و قوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»، و كان مدّة خلافة الأئمّة الراشدين أبي بكر[3] و

---

١. أ، ج: يسلمون.

٢. أ، ج: يسلمون.

٣. هو: عبد الله- و قيل: عتيق- ابن أبي قحافة عثمان بن عامر القرشي التيمي، كان اسمه في الجاهلية عبد الكعبة. وُلد بعد مولد النبي صلى الله عليه و آله بسنتين و ستة أشهر، و كان عمره حينما أسلم أربعين سنة. بويع بالخلافة في سقيفة بني ساعدة يوم الاثنين الذي توفّي فيه رسول الله صلى الله عليه و آله، و كانت خلافته سنتين و ثلاثة أشهر. توفى سنة ١٣ق. انظر: الأعلام ٤: ١٠٢؛ وفيات الأعيان ٣: ٦٤- ٧١؛ الوافي بالوفيات ١٧: ٣٠٥- ٣١٤؛ أُسد الغابة ٣: ٢٠٥- ٢٢٤.

عمر[١] و عثمان[٢] و علي و الحسن رضي الله عنهم ثلاثين سنة.

و قوله صلّى الله عليه و سلّم: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر و عمر»[٣].

و قوله عليه السلام لعمار بن ياسر: «تقتلك الفئة الباغية»[٤]، و قد قتله يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية[٥] و من معه.

و قوله عليه السلام لعباس رضي الله عنه- حين أسر في أسارى بدر، و طلب النبي عليه الصلاة و السلام فداء نفسه و ابن أخيه عقيل بن أبي طالب، و عجز العباس نفسه عن الفداء-: «أين المال الذي وضعت بمكة عند أم الفضل، و ليس معكما أحد، و قلت: إن أصبت فلعبد الله كذا و للفضل كذا»، فقال العباس[٦]: ما علم أحد غيري، و الذي بعثك بالحق إنّك رسول الله، و أسلم هو و عقيل.

---

١. هو: أبو حفص عمر بن الخطّاب بن نُفَيل القرشي العَدَوي. أسلم بعد نيّف و خمسين بمكّة، استخلفه أبو بكر في مرض موته، و مدّة خلافته حوالي ثلاث عشرة سنة و كان عمره ٦٣ سنة. توفّي من طعنة أبي لؤلؤة في محرّم سنة ٢٤ق. انظر: أُسد الغابة ٣: ٦٤٢- ٦٧٨؛ تاريخ الخلفاء ١٣٣- ١٧٧؛ الأعلام ٥: ٤٥؛ البداية و النهاية ٧: ١٣٠- ١٤٠؛ الوافي بالوفيات ٢٢: ٤٥٩- ٤٦٥.

٢. هو: عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية (م ٣٥ق)، ثالث الخلفاء الراشدين. ولد بمكة، و أسلم بعد البعثة بقليل. و صارت إليه الخلافة بعد وفاة عمر بن الخطاب سنة ٢٣ق، فافتتحت في أيامه أرمينية و القوقاز و خراسان و كرمان و سجستان و إفريقية و قبرس، و أتمّ جمع القرآن. نقم عليه الناس اختصاصه أقاربه من بني أمية بالولايات و الأعمال، فجاءته الوفود من الكوفة و البصرة و مصر، فطلبوا منه عزل أقاربه، فامتنع، فحصروه في داره يراودونه على أن يخلع نفسه، فلم يفعل، فحاصروه أربعين يوما، و تسوّر عليه بعضهم الجدار فقتلوه صبيحة عيد الأضحى. راجع عنه: الأعلام ٤: ٢١٠؛ الاستيعاب ٣: ١٠٣٧- ١٠٥٣؛ أسد الغابة ٣: ٤٨٠- ٤٩٢؛ الإصابة ٤: ٣٧٧- ٣٨٠؛ تاريخ الإسلام ٣: ٤٦٧- ٤٨٢؛ البداية و النهاية ٧: ١٤٤- ١٥١؛ تاريخ الخلفاء ١٧٨- ١٩٧.

٣. انظر: سنن الترمذي ٥: ٤٢٧. و الحديث لم يخرجه البخاري و مسلم في صحيحيهما مطلقا، و لم يخرج في شيء من الصحاح عن غير حذيفة و عبد الله بن مسعود، و قد ذهب غير واحد من أعلام القوم إلى عدم قبول ما لم يخرجه الشيخان من المناقب، و كثيرون منهم إلى عدم صحّة ما أعرض عنه أرباب الصحاح. و على ما ذكر يسقط حديث الاقتداء مطلقا أو ما كان من حديث غير ابن مسعود و حذيفة. و قد طعن الأئمة و كبار علمائهم في سند حديث الاقتداء و رفضوه، منهم: المناوي و أبو حاتم و البزّار و ابن حزم و العقيلي و الذهبي (عن أبي بكر النقّاش) و الدارقطني (راجع: الإمامة في أهمّ الكتب الكلامية: ٣٦١، ٣٧٨- ٣٩٧).

٤. صحيح البخاري ٥: ٥٢؛ صحيح مسلم ٤: ٢٢٣٦؛ أعلام النبوّة لأبي حاتم الرازي: ٢١١؛ أعلام النبوّة للماوردي: ١١٨.

٥. هو: أبو عبد الرحمن معاوية بن أبي سفيان القرشي الأموي، أمّه هند بنت عُتبة. أسلم بعد الفتح و سار مع أخيه إلى الشام. فأقرّه عمر والياً على الشام بعد ما طُعن أخوه سنة ١٨ق، فلمّا قُتل عثمان تمرّد على الإمام علي عليه السلام و جهّز جيشاً لقتاله، فتلاقيا بصفّين سنة ٣٦ق. توفّي سنة ٦٠ق. انظر: الأعلام ٧: ٢٦١- ٢٦٢؛ أسد الغابة ٤: ٤٣٣- ٤٣٦؛ الإصابة ٦: ١٢٠- ١٢٢؛ تاريخ الخلفاء ٢٣٠- ٢٤١.

٦. هو: أبو الفضل العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف (ت ٣٢ق)، من أكابر قريش في الجاهلية و الإسلام، و جدّ الخلفاء العباسيين. أسلم قبل الهجرة و كتم إسلامه، و أقام بمكة يكتب إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله أخبار المشركين. ثم هاجر إلى المدينة، و شهد وقعة

و كإخباره عليه الصلاة و السلام عن موت النجاشي. روى أبو هريرة[١] أنّه عليه الصلاة و السلام نعى الناس بموت النجاشي يوم مات، و قال لأصحابه: صلّوا على أخيكم النجاشي، و خرج بهم إلى المصلّى فكبّر بهم أربع تكبيرات، ثمّ بان بعد الإخبار أنّه مات في ذلك اليوم.[٢]

و إخباره عليه الصلاة و السلام عمّا يحدث من الفتن و العلامات- أي: أشراط الساعة- كنائية بغداد، روى أبو بكرة[٣] أنّ النبي عليه الصلاة و السلام قال: «ينزل ناس من أمّتي بغائط يسمّونه البصرة، عند نهر يقال له دجلة، يكون عليه جسر، يكثر أهلها و تكون من أمصار المسلمين، فإذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عِراضَ الوجوه صغارَ الأعين حتّى ينزلوا على شطّ النهر، فيتفرّق أهلها ثلاث فرق؛ فرقة يأخذون أذناب البقر و البريّة و هلكوا، و فرقة يأخذون لأنفسهم[٤] و كفروا[٥]، و فرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم و يقاتلونهم، و هم شهداء»[٦]، و كان كما أخبر؛ فإنّ المراد بذلك المصر هو بغداد، و قد أغاره بنو قنطوراء- يعني التُرك- و قد تفرّق أهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فرق كما ذكره صلّى الله عليه و سلّم.

و كإخباره عليه الصلاة و السلام عن نار بُصرى- و هي مدينة بالشام- فإنّ النبي عليه الصلاة و

«حنين» فكان ممن ثبت حين انهزم الناس. و شهد فتح مكة. و عمي في آخر عمره. و كان إذا مرّ بعمر في أيام خلافته ترجل عمر إجلالاً له، و كذلك عثمان. راجع عنه: الاستيعاب ٢: ٨١٠؛ أسد الغابة ٣: ٦٠؛ الأعلام ٣: ٢٦٢.

١. هو: عبد الرحمن بن صخر الدوسي، الملقب بأبي هريرة (٢١ ق ه- ٥٩ق)، صحابي، كان أكثر الصحابة حفظا للحديث و رواية له. نشأ يتيماً ضعيفاً في الجاهلية، و قدم المدينة و رسول الله صلّى الله عليه و سلم بخيبر، فأسلم سنة ٧ق، و لزم صحبة النبي، فروي عنه ٥٣٧٤ حديثا، نقلها عن أبي هريرة أكثر من ٨٠٠ رجل بين صحابي و تابعي. و ولي إمرة المدينة مدة. و لما صارت الخلافة إلى عمر استعمله على البحرين، ثم رآه لين العريكة مشغولاً بالعبادة، فعزله. و أراده بعد زمن على العمل فأبى. و كان أكثر مقامه في المدينة و توفّي فيها. راجع عنه: الأعلام ٣: ٣٠٨؛ الاستيعاب ٤: ١٧٦٨- ١٧٧٢؛ أسد الغابة ٥: ٣١٨- ٣٢١؛ الإصابة ٧: ٣٤٨- ٣٦٢.

٢. صحيح البخاري ٦: ١٩١.

٣. هو: نفيع بن الحارث بن كلدة الثقفي (م ٥٢ق)، صحابي من أهل الطائف، توفّي بالبصرة، و أوصى أن يصلي عليه أبو برزة الأسلمي. و إنّما قيل له «أبو بكرة» لأنّه تدلى ببكرة من حصن الطائف إلى النبي صلّى الله عليه و سلم. و هو ممّن اعتزل الفتنة يوم «الجمل» و أيام «صفين». راجع عنه: الأعلام ٨: ٤٤؛ أنساب الأشراف ١: ٤٨٩- ٥٠٥؛ أسدالغابة ٤: ٥٧٨- ٥٧٩، ٥: ٣٨- ٣٩؛ الاستيعاب ٤: ١٥٣٠- ١٥٣٢.

٤. أي يطلبون أو يقبلون الأمان من بني قنطوراء.

٥. ب: هلكوا.

٦. صحيح البخاري ١١: ٢٩؛ صحيح مسلم ٤: ٢٢٢٨.

السلام قال: «لا تقوم الساعة حتّى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببُصرى»[١]. و كان كما أخبر؛ فإنّه نقل عن الثقات أنّ ناراً خرجت من أرض الحجاز سنة أربع و خمسين و ستمائة، و قد أضاءت هضباتها بحيث رؤيت من بُصرى.

هذه الإخبار[٢] عن المغيبات[٣] في الأمور المستقبلة، و أمّا الإخبار عن المغيبات في الأمور الماضية؛ فما كان من أقاصيص الأوّلين من غير مطالعة كتب و لا رجوع إلى أهل التواريخ، بحيث لم يتمكّن أحد من التخطئة.

و ثالثها: بلوغه عليه الصلاة و السلام هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية، كمعرفة الله تعالى و صفاته و أسمائه و أحكامه، بل جميع العلوم العقلية و النقلية، و من الحكمة العملية كعلم الأخلاق و تدبير المنزل و سياسة المدن، بغتة من غير تعلّم و ممارسة؛ فإنّه عليه الصلاة و السلام ما كان من قبيلة أهل العلم، و كان من بلدة لم يكن فيها أحد من أهل العلم، و ما سافر سفراً إلى بلد أهل العلم؛ فإنّه سافر مرّتين إلى الشام مدة يسيرة، علم كلّ أحد من أعدائه أنّه لم يتّفق له فيهما مخالطة مع أهل العلم، و هذا من أجلّ الأمور الخارقة للعادة.

و نقل عنه معجزات أخر، كانشقاق القمر. روى أنس[٤] أنّ أهل مكة سألوا رسول الله صلّى الله عليه و سلّم أن يريهم آية، فأراهم القمر شقّين حتّى رأوا الجبل بينهما.[٥]

و تسليم الحجر عليه. روى جابر بن سمرة[٦] رضي الله عنه أنّه عليه الصلاة و السلام، قال: «إنّي

---

١. صحيح البخاري ١١: ٢٩؛ صحيح مسلم ٤: ٢٢٢٨.

٢. ج: إخبار.

٣. أ: إخبار المغيبات.

٤. هو: أبو ثمامة، أو أبو حمزة أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم النجاري الخزرجي الأنصاري (١٠ ق هـ- ٩٣ق)، صاحب رسول الله صلّى الله عليه و سلّم و خادمه. مولده بالمدينة و أسلم صغيراً و خدم النبي صلّى الله عليه و سلّم إلى أن قبض. ثم رحل إلى دمشق، و منها إلى البصرة، فمات فيها. و هو آخر من مات بالبصرة من الصحابة. راجع عنه: الأعلام ٢: ٢٤- ٢٥؛ الاستيعاب ١: ١٠٩- ١١١؛ أسد الغابة ١: ١٥١- ١٥٢؛ الإصابة ١: ٢٧٥- ٢٧٨.

٥. انظر: إمتاع الأسماع ٥: ١٧؛ دلائل النبوّة ٢: ٢٦٢؛ البداية و النهاية ٣: ١١٨؛ تاريخ الإسلام ١: ٢٠٩.

٦. هو: جابر بن سمرة بن جنادة السوائي (م ٧٤ق)، صحابي، كان حليف بني زهرة. له و لأبيه صحبة. نزل الكوفة و ابتنى بها داراً، و توفّي في ولاية بشر على العراق. راجع عنه: الأعلام ٢: ١٠٤؛ الاستيعاب ١: ٢٢٤؛ أسد الغابة ١: ٣٠٤؛ الإصابة ١: ٥٤٢؛ تاريخ الإسلام ٥: ٨٢- ٨٣

لأعرف حجراً بمكة كان يسلّم علَيّ قبل أن أبعث»[١].

و كنبوع الماء من بين أصابعه. قال جابر عطش الناس يوم حديبية و رسول الله صلّى الله عليه و سلّم بين يديه ركوة، فتوضّأ منها ثمّ أقبل الناس نحوه، قالوا: ليس عندنا ماء نتوضّأ به و نشرب إلّا ما في الركوة، فوضع رسول الله صلّى الله عليه و سلّم يده في الركوة، فجعل الماء يفور من بين أصابعه كماء العيون، فشربنا و توضّأنا منه. قيل لجابر: كَم كنتم؟ قال: لو كنّا مائة ألف لكفانا، لكن كنّا خمس عشرة مائة.[٢]

و كحنين الخشب. قال جابر رضي الله عنه: كان النبي عليه الصلاة و السلام إذا خطب استند إلى[٣] جذع نخلة من سواري المسجد، فلمّا صنع له المنبر فاستوى عليه الصلاة و السلام عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها، حتّى كادت أن تنشقّ، فنزل النبي عليه الصلاة و السلام فأخذها و ضمّها إليه، فجعلت تأنّ أنينَ الصبيّ الذي يسكت حتّى استقرّت.[٤]

و كشكاية الناقة من كثرة العمل و قلّة العلف. قال يعلى بن مرّة الثقفي[٥]: ثلاثة أشياء رأيتها من رسول الله صلّى الله عليه و سلّم بينا نحن نسير معه، إذ مررنا ببعير يُسنَى عليه، فلمّا رآه البعير جَرجَرَ فوَضَع جِرانَه، فوقف النبي عليه الصلاة و السلام، فقال: أين صاحب هذا البعير؟ فجاءه، فقال له: بعنيه. فقال: بل نهبه لك يا رسول الله، فقال: لا، فإنّه لأهل بيت ما لهم معيشةٌ غيرُه، فقال: أمّا إذ ذكرت هذا من أمره؛ فإنّه شكى كثرةَ العمل و قلّة العلف، فأحسِنوا إليه.[٦]

جرجر البعير أي: صوّت. و جِرانُ البعير: مقدّم عنقه.

---

١. تفسير ابن كثير ٩: ٩٩؛ دلائل النبوّة ٢: ١٥٣.

٢. انظر: إمتاع الأسماع ٥: ٨٧؛ دلائل النبوّة ٤: ١١٦.

٣. أ: على.

٤. انظر: إمتاع الأسماع ٥: ٤٧؛ دلائل النبوّة ٢: ٥٦٢؛ البداية و النهاية ٦: ١٢٨.

٥. هو: يعلى بن مرّة بن وهب بن جابر الثقفي. و يقال العامري. اسم أمه سيابة، فربما نسب إليها فقيل يعلى ابن سيابة، يكنّى أبا المرازم. أسلم و شهد مع النبي صلى الله عليه و سلم الحديبية و بايع بيعة الرضوان، و شهد خيبر و الفتح و هوازن و حنيناً و الطائف. و كان يعلى بن مرّة من أصحاب علي عليه السلام. سكن الكوفة، و قيل: سكن البصرة، و له بها دارٌ. راجع عنه: أسد الغابة ٤: ٧٤٩؛ الاستيعاب ٤: ١٥٨٧؛ الإصابة ٦: ٥٤٠.

٦. انظر: دلائل النبوّة ٦: ٢٣.

و كشهادة الشاة المسمومة. روى جابر أنّ يهودية من أهل خيبر[١] سمّت شاة مصليّة ثمّ أهدتها إلى رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، فأخذ رسول الله صلّى الله عليه و سلّم الذراع، فأكل منها و أكل رهط من أصحابه معه، فقال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم: ارفعوا أيديكم، و أرسل إلى اليهودية فدعاها، فقال: سممت هذه الشاة، فقالت: من أخبرك؟ قال: أخبرتني هذه في يدي- يعني الذراع- قالت: نعم، قلتُ إن كان نبياً فلن تضرّه، و إن كان غير نبيّ استرحنا منه. فعفى عنها رسول الله صلّى الله عليه و سلّم و لم يعاقبها.[٢]

إلى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوّة، و إن لم يتواتر كلّ واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر؛ لأنّ مجموع الرواة بلغوا حدّ التواتر، و القدر المشترك متحقّق في رواية المجموع، فيكون متواتراً.

و إنّما قلنا إنّ كلّ من ادّعى النبوّة و أظهر المعجزة يكون نبياً؛ لأنّ الرجل إذا قام في محفل عظيم و قال: إنّي رسول هذا الملك إليكم، فطالبوه بالحجّة، فقال الرجل: يا أيّها الملك إن كنتُ صادقاً في دعواي فخالِف عادتك و قُم من مقامك، ففعل الملك- أي: قام الملك من مقامه- علم الحاضرون بالضرورة[٣] صدق الرجل في دعواه، فكذا هاهنا.

[إثبات نبوّة نبيّنا صلّى الله عليه و آله بسيرته و صفاته المتواترة]

الثاني من الوجوه الدالّة على نبوته: جميع سيرته و صفاته المتواترة، كملازمة الصدق؛ فإنّه لم يكذب قطّ فيما يتعلّق بالدنيا و لا فيما يتعلّق بالدين، و لهذا لم يتمكّن أعداؤه من نسبة الكذب إليه في شيء من الأشياء.

و كالإعراض عن متاع الدنيا مدة عمره مع القدرة عليه. شاهدُه عرضُ قريش المال و الرياسة و

---

١. الموضع المذكور في غزاة النبي، صلى الله عليه و سلم، و هي ناحية على ثمانية برد من المدينة لمن يريد الشام. يطلق هذا الاسم على الولاية، و تشتمل هذه الولاية على سبعة حصون و مزارع و نخل كثير. و أسماء حصونها: حصن ناعم و عنده قتل مسعود بن مسلمة ألقيت عليه رحى، و القموص حصن أبي الحقيق، و حصن الشق، و حصن النطاة، و حصن السلالم، و حصن الوطيح، و حصن الكتيبة. و قد فتحها النبي، صلى الله عليه و آله، كلها في سنة سبع للهجرة، و قيل سنة ثمان. انظر: معجم البلدان ٢: ٤٠٩.

٢. انظر: إمتاع الأسماع ١٣: ٣٤٦؛ دلائل النبوّة ٤: ٢٦١.

٣. ب: - بالضرورة.

نكاح من يرغب فيها ليترك دعواه عليه و إعراضه عنه.

و كسخاوته عليه الصلاة و السلام في الغاية، حتّى عاتبه الله تعالى، فقال تعالى: ﴿وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ (الإسراء: ٢٩).

و كشجاعته إلى حدّ لم يفرّ قطّ من أحد؛ و إن عظم الرعب مثل يوم أحد[1] و يوم حنين[2]، و لهذا إذا اشتدّ البأس اتّقى به الناس.

و كالفصاحة التي أبكمت مصاقع الخطباء، و أفحمت العرب العربا ء. و خطيب مصقع أي: بليغ.

و كالإصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب و المشاقّ. قال صلّى الله عليه و سلّم: «ما أوذي نبيّ مثل ما أوذيت»[3]، فصبر عليه من غير فتور في العزم كما صبر أولو العزم.

و كالترفّع على الأغنياء و التواضع مع الفقراء، لا يكون إلّا للأنبياء؛ فإنّ كلّ واحد و إن فرضنا أنّه لا يدلّ على النبوّة، لكن مجموعها ممّا يعلم قطعاً أنّه لا يحصل إلّا للنبيّ، و هذه طريقة اختارها الجاحظ و ارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ.

[إثبات نبوّة نبيّنا صلّى الله عليه و آله بإخبار الأنبياء المتقدّمين]

الثالث من الوجوه الدالّة: إخبار الأنبياء المتقدّمين في كتبهم عن نبوته عليه الصلاة و السلام.

فهذه مجامع أدلّة نبوّته عليه الصلاة و السلام. و الاستقصاء فيها مذكور في المطوّلات و كتب دلائل النبوّة.

[دفع شبهة البراهمة و بيان فوائد البعثة]

قال:

و قالت البراهمة كلّ ما حسّنه العقل فمقبول، و ما قبّحه فمردود، و ما يتوقّف فيه فمستحسن

---

١. أحد: اسم الجبل الذي كانت عنده غزوة أحد، و هو جبل أحمر، ليس بذي شناخيب، و بينه و بين المدينة قرابة ميل في شماليها. قال السهيلي: إنّما سمي أحد لتوحده و انقطاعه عن جبال آخر. انظر: معجم البلدان ١: ١٠٩.

٢. يجوز أن يكون تصغير الحنان و هو الرحمة– تصغير ترخيم– و يجوز أن يكون تصغير الحن و هو حيّ من الجن، و هو الموضع المعروف بين مكة و الطائف، و يوم حنين من أيام الإسلام المشهورة. انظر: معجم البلدان ٢: ٣١٣.

٣. مناقب آل أبي طالب ٣: ٣: ٢٤٧؛ بحار الأنوار ٣٩: ٥٦.

عند الحاجة إليه، مستقبح عند الاستغناء عنه. فإذن في العقل مندوحة عن النبي صلّى الله عليه و سلّم.

قلنا: لبعثة الرسل فوائد لا تحصى. منها: أن يقرّر الحجّة و يميط الشبهة و يرشد إلى ما يتوقّف العقل فيه، كبعث الأموات و أحوال الجنّة و النار. و منها: أن يبيّن حسن ما يتوقّف العقل فيه و يفصّل ما حسّنه[1] إجمالاً. و منها: أن يعيّن وظائف الطاعات و العبادات المذكّرة للمعبود المتكرّرة لاستحفاظ التذكّر و غيرها. و منها: أن يشرع قواعد العدل المقيم لحياة النوع، و يعلّم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لأمر المعاش. و منها: أن يعلّم منافع الأدوية و مضارّها، و خصائص الكواكب و أحوالها التي لا يحصل العلم بها إلّا بتجربة متطاولة لا تفي بها الأعمار.

و أيضاً: فالعقول متفاوتة و الكامل نادر، فلا بدّ من معلّم يعلّمهم و يرشدهم على وجه يناسب عقولهم.

أقول:

قالت البراهمة كلّ ما حسّنه العقل- أي: كلّ ما علم حسنه بالعقل- فهو مقبول؛ سواء ورد به الرسول أو لم يرد؛ لما تقرّر في العقل أنّ كلّ ما ينتفع به الإنسان و كان خالياً عن أمارة الضرر كان الانتفاع به حسناً، و ما قبّحه العقل- أي: علم قبحه بالعقل- فمردود؛ سواء ورد به الرسول أو لم يرد، و ما يتوقّف العقل فيه- أي: لم يعلم العقل حسنه و قبحه- فمستحسن عند الحاجة إلى الانتفاع به مستقبح عند الاستغناء عنه؛ لما تقرّر في العقول أنّ ما يحتاج الإنسان إليه و لم يظهر قبحه حسن؛ و أنّ ما يستغني الإنسان عنه و لم يظهر حسنه قبيح؛ لأنّه إقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلاً، فإذن في العقل مندوحة عن النبيّ عليه الصلاة و السلام. يقال: و لي[2] في هذا الأمر مندوحة و منتدح، أي: سعة. و يقال: إنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب.

و الجواب عنه: أنّه مبنيّ على الحسن و القبح العقليين، و قد سبق بطلانه.

ثمّ ذكر المصنّف فوائد البعثة على التفصيل، فقال: لبعثة الرسل فوائد لا تحصى. منها: أن يقرّر الحجّة؛ بأن تؤكّد فيما دلّ عليه العقل بالاستقلال لينقطع عذر المكلّف من كلّ الوجوه. و إليه أشار بقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللهِ حُجَّةٌۢ بَعدَ ٱلرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥) [و قوله تعالى:] ﴿وَ لَو أَنَّآ

---

١. أ: + العقل.

٢. ج: - و لي.

أَهلَكنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَولَآ أَرسَلتَ إِلَينَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبلِ أَن نَّذِلَّ وَ نَخزَىٰ﴾ (طه: ١٣٤)، فبيّن أنّه تعالى بعث الرسول لقطع الحجّة.

و في تلك الحجّة وجوه ثلاثة؛ أحدها: أن يقولوا: إنّ الله تعالى إن خَلَقَنا لنعبده فقد كان[١] يجب أن يبيّن لنا العبادة التي يريدها منّا أنّها ما هي و كم هي و كيف هي؛ فإنّه[٢] و إن وجب أصل الطاعة في العقل لكن كيفيّتها غير معلومة لنا. فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر؛ فإنّهم إذا بيّنوا الشرائع مفصّلة زالت أعذارهم.

و ثانيها: أن يقولوا: إنّك ركّبتنا تركيب سهو و غفلة، و سلّطت علينا الهوى و الشهوات، فهلّا أمددتنا يا إلهنا بمن إذا سهونا نبّهنا، و إذا مال بنا الهوى منعنا، و لكنّك لما تركتنا مع نفوسنا و أهوائنا كان ذلك إغراء لنا على تلك القبائح.

و ثالثها: أن يقولوا: هب أنّا بعقولنا علمنا حسن الإيمان و قبح الكفر، و لكن لم نعلم بعقولنا أنّ من فعل القبيح عُذّب خالداً مخلّداً، لا سيّما و نعلم أنّ لنا في الفعل القبيح لذّة، و ليس لك فيه مضرّة، و لم نعلم أنّ من آمن و عمل صالحاً استحقّ الثواب، لا سيّما و كنّا قد علمنا أنّه لا منفعة لك في شيء، فلا جرم لم يكن مجرّد العلم بالحسن و القبح داعياً و لا وازعاً، أمّا بعد البعثة اندفعت هذه الأعذار.

و من فوائد البعثة: أن يميط- أي: يزيل- الشبهة التي يصعب على العقل دفعها.

و منها: أن يرشد إلى ما توقّف العقل فيه، و لا يدلّ عليه بالاستقلال، كبعث الأموات و أحوال الجنّة و النار، و سائر السمعيات، كالسمع و البصر و الكلام المتوقّفة على السمع.

و منها: أن يبيّن حسن ما توقّف العقل فيه و لم يستقلّ بمعرفة حسنه و قبحه، كالنظر إلى وجه العجوز الشوهاء و إلى وجه الأَمَة الحسناء؛ فإنّ العقل متوقّف في حسنه و قبحه.

و منها: أن يفصّل ما حسّنه العقل إجمالاً؛ بأن يبيّن ماهيّة العبادة و كمّيتها و كيفيتها.

و منها: أن يبيّن وظائف الطاعات و العبادات المذكّرة للمعبود و[٣] المكرّرة لاستحفاظ التذكّر في الأوقات المتتالية كالصلاة و غيرها.

---

١. أ: - كان.

٢. أ، ب: - فإنّه.

٣. أ، ب: - و.

و منها: أن يشرع قواعد العدل المقيم لحياة النوع؛ فإنّ الإنسان مدني بالطبع مظنّة للتنازع المفضي إلى التقاتل، فلا بدّ من عدل مقيم لحياة النوع يحفظه شرع، كما ذكر في بيان الاحتياج إلى النبي على طريقة الحكماء.

و منها: أن يعلّم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لأمر المعاش. قال الله تعالى في[1] داود عليه السلام: ﴿وَ عَلَّمۡنَٰهُ صَنۡعَةَ لَبُوسٖ لَّكُمۡ﴾ (الأنبياء: ٨٠)، و قال الله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿وَ ٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ (هود: ٣٧)، و لا شكّ أنّ الحاجة إلى الغزل و النسج و الخياطة و البناء و ما يجري مجراها أشدّ من الحاجة إلى الدرع، و توقيفها إلى استخراجهم ضرر عظيم، فوجب بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليمها.

و منها: أن يعلّم منافع الأدوية التي خلقها الله تعالى في الأرض لنا؛ فإنّ التجربة لا تفي بمعرفتها إلّا بعد تطاول الأزمنة، و مع ذلك فيه خطر عظيم على الأكثر، و في البعثة فائدة معرفة طبائعها و منافعها من غير تعب و لا خطر. و كذلك يعلّم خواص الكواكب؛ فإنّ المنجّمين عرفوا طبائع درجات الفلك، و لا يمكن الوقوف عليها بالتجربة؛ لأنّ التحربة يعتبر فيها التكرار، و الأعمار البشرية كيف تفي بأدوار الكواكب الثابتة؟

و أيضاً: العقول متفاوتة و الكامل نادر، و الأسرار الإلهيّة عزيزة جداً، فلا بدّ من معلّم يعلّمهم و يرشدهم، فلا بدّ من بعثة الأنبياء و إنزال الكتب عليهم؛ إيصالاً لكلّ مستعدّ إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه، على وجه يناسب عقولهم.

[دفع شبهة اليهود و بيان جواز النسخ]

قال:

قالت اليهود[2]: لا يخلو إمّا أن يكون في شرع موسى عليه السلام أنّه سينسخ أو لا يكون. فإن كان، لزم أن يتواتر و يشتهر كأصل دينه، فإن لم يكن؛ فإن كان ما يدلّ على دوامه امتنع نسخه، و إن لم يكن لم يتكرّر شرعه، فلم يثبت غير مرّة.

---

١. ج: + حق.

٢. أ: اليهودية.

قلنا: كان فيه ما يشعر بنسخه، و لم يتواتر؛ إذ لا يتوفّر الدواعي إلى نقله توفّرها[١] إلى نقل أصله، أو كان فيه ما يدلّ على الدوام ظاهراً لا قطعاً، فلا يمتنع[٢] النسخ.

أقول:

قالت اليهود: لو كان محمد عليه الصلاة و السلام نبيّاً لكان كلّ ما أخبر به صدقاً، و اللازم باطل؛ فإنّه أخبر أنّ شريعة موسى عليه السلام منسوخة، و هذا الخبر ليس بصدق. و ذلك؛ لأنّه تعالى لمّا شرع شريعة موسى عليه السلام فلا يخلو إمّا أن يكون قد بيّن فيها أنّها باقية إلى الوقت الفلاني فقط[٣] و ستنسخ، أو لا يكون قد بيّن فيها أنّها ستنسخ.

فإن كان قد بيّن فيها أنّها ستنسخ لزم أن يتواتر و يشتهر كأصل دينه. و ذلك؛ لأنّه كان هذا من الأمور العظيمة التي يتوفّر الدواعي على نقلها، فوجب أن ينقل متواتراً، و النقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه، و كان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى عليه السلام و انتهاء شرع عيسى عليه السلام عند مبعث محمّد عليه الصلاة و السلام معلوماً للناس بالضرورة، و أن يكون المنكر له منكراً للمتواترات، و أن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى و محمد صلوات الله عليهما من الله على دعواهما، فلمّا لم يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا القسم.

و إن لم يكن قد بيّن أنّها ستنسخ فإن كان قد بيّن في شرع موسى عليه السلام ما يدلّ على دوامه و أنّها باقية إلى يوم القيامة امتنع نسخه؛ لأنّه تعالى لمّا بيّن أنّ شرع موسى عليه السلام ثابت أبداً فلو لم يبق ثابتاً كان ذلك كذباً، و الكذب على الله تعالى محال.

و لأنّه لو جاز أن ينصّ الله تعالى على التأبيد- مع أنّ التأبيد لا يحصل- ارتفع الأمان عن كلامه و وعده و وعيده، و هذا أيضاً باطل بالاتّفاق.

و لأنّه لو جاز أن يخبر الله تعالى عن شرع موسى عليه السلام أنّه ثابت أبداً ثمّ إنّه لا يبقى أبداً، فلِمَ لا يجوز أن ينصّ الله تعالى على أنّ شرع محمد عليه السلام ثابت أبداً مع أنّه لا يكون ثابتاً أبداً، فيلزمكم جواز نسخ شريعتكم.

---

١. ج: - فقط.

٢. د: - إلى نقله توفّرها.

٣. د، س: فلا يمنع.

و إن لم يكن فيها ما يدلّ على دوام شـرع موسـى عليه السلام، بل بيّن في شرع موسى عليه السلام أنّه ثابت، و لم يبيّن الدوام و لا التوقيت، لم يتكرّر شرع موسى عليه السلام، و لم يثبت إلّا مرّة واحدة؛ لمـا ثبـت في أصـــول الفقـه أنّ الأمر الذي لم يقيّد بالدوام و لا التوقيت لا يقتضـــي إلّا الوجوب مرّة واحدة، و لكن معلوم أنّ شـرع موســى لم يكن كذلك؛ فإنّ التكاليف كانت متوجّهة بشـرع موســى عليه السـلام على الناس إلى زمان عيسـى عليه السـلام بالاتّفاق، و متى ظهر فساد القسم الأوّل و الثالث تعيّن صحّة الثاني، و يلزم امتناع النسخ.

أجاب المصـنّف: بأنّ الله تعالى قد بيّن في شـرع موسـى عليه السلام ما يشعر بنسخه بياناً إجمالياً، و لم يبيّن مقـدار الوقـت، و لم يتواتر لعـدم توفّر الدواعي على نقله كما تتوفّر الدواعي على نقل أصـــل دينـه؛ فإنّ توفّر الدواعي على نقل الأصـــل أتمّ من توفّرها على نقل كيفيته. أو كان قد بيّن في شـــرع موســى عليه الســلام ما يدلّ على دوامه ظاهراً لا قطعاً، و لا امتناع في نســخ ما دلّ الدليل على دوامه ظاهراً.

[المبحث الرابع: في عصمة الأنبياء]

قال:

الرابع: في عصمة الأنبياء عليهم السلام. الجمهور على عصمتهم عن الكفر و المعاصي بعد الوحي. و الفضيلية[1] من الخوارج[2] جوّزوا عليهم المعاصي، و اعتقدوا أنّ كلّ معصية كفر.

و الآخرون[3] جوّزوا الكفر عليهم تقيّة، بل أوجبوه؛ لأنّ إلقاء النفس في التهلكة حرام. و منع بأنّه لو جاز ذلک لکان أولى الأوقات به وقت إظهار الدعوة، فيؤدّي إلى إخفاء الدين بالكليّة.

و الحشوية[4] جوّزوا الإقدام على الكبائر. و قوم منعوا عن تعمّدها، و جوّزوا تعمّد الصغائر.

و أصحابنا منعوا الكبائر مطلقاً، و جوّزوا الصغائر سهواً.

لنا: أنّه لو صدر عنهم كفر و[5] ذنب لوجب اتّباعهم فيه؛ لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ (الأنعام:

---

١. الفضيلية فرقة من الخوارج يقولون: إنّ كل معصية صغرت أو كبرت فهي شرک، و إنّ صغائر المعاصي مثل كبائرها. راجع عنها: مقالات الإسلاميين ١١٨؛ الحور العين ١٧٧.

٢. الخوارج: هم الذين خرجوا على الإمام علي عليه السلام حين رضي التحكيم في خلافه مع معاوية، و هم عشرون فرقة يجمعها القول بتكفير علي و عثمان و أصحاب الجمل و الحكمين و كلّ من رضي بما صنع الحكمان، كما يجمعون على وجوب الخروج على الإمام الجائر. و قد قاموا بحروب كثيرة بسبب هذا المبدأ، كما أنّ معظمهم يقول بتكفير مرتكب الكبيرة. و يقال لهذه الطائفة: الخوارج، و الحرورية، و النّواصب، و الشّراة. أمّا الخوارج، لأنّهم خرجوا على أمير المؤمنين عليه السّلام. و أمّا الحرورية، فنسبته إلى حروراء، و هي قرية بظاهر الكوفة، و بها كان أوّل تحكيمهم و اجتماعهم حين خالفوا عليّاً عليه السّلام. و أمّا النواصب، فجمع ناصبي، و هو الغالي في بغض علي بن أبي طالب عليه السّلام. و أمّا الشّراة- جمع شار- سمّوا أنفسهم بذلک يزعمون أنّهم باعوا أنفسهم لله على أنّ لهم الجنّة. و هم فرق، منهم: المحكمة، و الأزارقة، و النّجدات، و الأباضية. راجع عنها: مقالات الإسلاميين ٨٦- ١٣١؛ الفرق بين الفرق ٥٤- ٩٢؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين ١٩- ٣٢؛ الملل و النحل ١: ١٣١- ١٦٠.

٣. أ: آخرون.

٤. الحشو في اللغة: ما يملأ به الوسادة. و في الاصطلاح: عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته. و الحشوية طائفة من المحدثين، و هم المشبهة و المجسمة و أهل الظاهر، الذين لا يسلكون سبيل التأويل للمتشابه من القرآن، و بالغوا في إجراء الآيات و الأحاديث التي يفهم منها التشبيه على ظاهرها، فوقعوا في التجسيم حتى أثبتوا لله تعالى جسماً و أبعاضاً. و قالوا إنّ طريق معرفة الله تعالى هو السمع لا العقل. قيل: إنّ الّذي سماهم بالحشوية الحسن البصري عند ما قال عن جماعة من الرواة حضروا مجلسه يوما، و لما تكلموا عنده قال: رُدّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، فسمّوا بالحشوية. راجع عنها: الملل و النحل ١: ١٢٠- ١٢٣؛ أبكار الأفكار ٥: ٩٣؛ أوائل المقالات: ٤٣؛ الذخيرة: ٣٣٨؛ اللوامع الإلهية: ٢٤٥.

٥. أ: أو.

١٥٣)، و لكانوا معذّبين بأشدّ العذاب كما أوعد نسائه عليه السلام، بقوله تعالى: ﴿يُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَيْنِ﴾ (الأحزاب: ٣٠)، و زاد في حدود الأحرار، و كانوا من حزب الشيطان؛ لأنّهم يفعلون ما أراده، و لم تقبل شهادتهم، و استوجبوا الذمّ و الإيذاء، و قد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ﴾ (الأحزاب: ٥٧)، و انعزلوا عن النبوّة؛ لأنّ المذنب ظالم، و الظالم لا يناول عهد النبوّة؛ لقوله تعالى: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

لا يقال: العهد عهد الإمامة؛ لأنّه و إن سلّم فعهد النبوّة بذلك أولى.

و أمّا قوله تعالى: ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ﴾ (التوبة: ٤٣)، و قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢) و نحوها[1] فمحمول على ترك الأولى.

و أمّا واقعة آدم فإنّها كانت قبل نبوّته؛ إذ لم يكن له حينئذ أمّة، و لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اجْتَباهُ رَبُّهُ فَتابَ عَلَيْهِ وَ هَدى﴾ (طه: ١٢٢).

و أمّا قول إبراهيم: ﴿هذا رَبِّي﴾ (الأنعام: ٧٦) فعلى سبيل الفرض، و قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ (الأنبياء: ٦٣) فعلى سبيل الاستهزاء أو إسناد الفعل إلى السبب؛ لأنّ تعظيم الكفّار للصنم الأكبر حمله على ذلك.

و نظره في النجوم كان للاستدلال و التعرّف عن صنعه تعالى، و قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (الصافات: ٨٩) إمّا إخبار عن سقم حاليّ أو عن متوقع استقبالي فلا كذب.

و أمّا إخفاء يوسف حرّيته فلإشعاره بالقتل. و أمّا همّه فجبلّي اختياري. و جعله سقايته في رحل أخيه كان بمواطأته. و ما صدر من أخوته لم يكن حال نبوّتهم إن سلّم أنّهم أنبياء.

و أمّا قصّة داود عليه السلام فلم يثبت على ما ذكر، و الآية تحتمل غيره.

و أمّا قبل الوحي فالأكثرون منعوا الكفر و إفشاء الكذب و الإصرار عليه؛ لئلّا تزول عنه الثقة بالكليّة، و جوّزوا على الندور كقصّة إخوة يوسف.

و الروافض أوجبوا العصمة مطلقاً.

أقول:

المبحث الرابع: في عصمة الأنبياء. اتّفق الجمهور على عصمة الأنبياء من الكفر و المعاصي بعد الوحي، و الفضيلية من الخوارج جوّزوا على الأنبياء المعاصي، و اعتقدوا أنّ كلّ معصية كفر، فجوّزوا على الأنبياء الكفر.

---

١. أ: نحوهما.

و من النـاس من لم يجوّز الكفر على الأنبيـاء، لكنّه جوّز إظهار الكفر تقيّة، بل أوجبوه؛ لأنّ إظهار الإسـلام إذا كان مفضياً إلى القتل كان إلقاءً للنفس في التهلكة، و إلقاء النفس في التهلكة حرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)، و إذا كان إظهار الإسـلام حراماً كان إظهار الكفر واجباً.

و منع بـأنّـه لو جـاز إظهـار الكفر تقيّـة لكـان أولى الأوقـات به وقت ظهور الدعوة؛ لأنّ الناس في ذلـك الوقـت بـالكليّـة منكرون له، و كان لا يجوز إظهار الدعوة لأحد من الأنبياء، فيؤدّي إلى إخفاء الدين بالكلية.

و الحشـويـة لم يجوّزوا الكفر و لا إظهـاره، و جوّزوا الإقـدام على الكبائر. و قوم منعوا أن يتعمّد الأنبياء الكبيرة، و جوّزوا تعمّد الصغائر.

و أصـحابنا منعوا الكبائر مطلقاً؛ سـواء كان عمداً أو سـهواً، و جوّزوا الصغائر سهواً لا عمداً. لنا: أنّه لو صـــدر عنهم كفر أو ذنـب لوجب على الأمّة اتّباعهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ (الأعراف: ١٥٨)، فيفضي إلى الجمع بين الوجوب و الحرمة.

و أنّـه لو صـــدر عن الأنبياء كفر أو ذنب لكانوا معذّبين بأشـــدّ العذاب. بيان الملازمة: أنّ درجات الأنبياء عليهم السـلام في غاية الشـرف، و كلّ من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش، فكان عذابه أشـدّ، كما أوعد نسـاء النبي صـلّى الله عليه و سـلّم بقوله تعالى: ﴿يَٰنِسَـآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَـةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰـعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِـعْفَيْنِ﴾ (الأحزاب: ٣٠)، و زاد في حدود الأحرار، فحدّ العبد نصف حدّ الحرّ.

و أنّه لو صـدر عنهم كفر أو ذنب لكانوا من حزب الشيطان؛ لأنّهم حينئذ يفعلون ما أراده الشيطان، و اللازم باطل؛ فإنّ من كان من حزب الشـيطان هم الخاسـرون؛ لقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّـيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (المجادلة: ١٩)، و باطل بالإجماع أن يكون الأنبياء من حزب الشيطان.

و أنّه لو صـــدر من الأنبياء كفر أو ذنب لم تقبل شـــهادتهم؛ لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِـقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا﴾ (الحجرات: ٦)، و اللازم باطل، و إلّا لكان أدنى حالاً من العدول، و هو باطل بالاتّفاق.

و أنّه لو صـــدر منهم كفر أو ذنب لاســتوجبوا الذمّ و الإيذاء؛ لأنّ الكفر أو الذنب منكر، و إنكار

المنكر واجب، و إنكار النبي يوجب ذمّه و إيذائه، و إيذاء النبي حرام بقوله[١] تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ﴾ (الأحزاب: ٥٧).

و أنّه لو صدر منهم كفر أو ذنب لانعزلوا عن النبوّة؛ لأنّ المذنب ظالم و الظالم لا ينال عهد النبوّة؛ لقوله تعالى: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

لا يقال: أراد بالعهد عهد الإمامة لا النبوّة، يدلّ على ذلك صدر الآية؛ حيث خاطب إبراهيم بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

لأنّا نقول: عهد الإمامة في الآية هو عهد النبوّة؛ لأنّ الله تعالى جعل إبراهيم نبياً، فأراد بقوله: ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً﴾ جاعلك للناس[٢] نبياً. و لئن سلّم أنّه تعالى أراد بالإمامة غير النبوّة فعهد النبوّة أولى بذلك، أي: بأن لا ينال الظالمين.

[دفع شُبَه القائلين بجواز صدور الذنب عن الأنبياء]

و أمّا القائلون بجواز صدور الذنب عن الأنبياء بوجه[٣] فقد عارضوا الدلائل الدالّة على عدم جواز صدور الذنب عن الأنبياء بوجوه:

[عصمة نبيّنا صلّى الله عليه و آله]

منها: قوله تعالى لنبيّه عليه السلام: ﴿عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُم﴾ (التوبة: ٤٣)، و قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢)؛ فإنّ الآيتين تدلّان على صدور الذنب من[٤] النبي صلّى الله عليه و سلّم. أمّا الآية الأولى؛ فلأنّ العفو دالّ على تحقّق الذنب. و أمّا الآية الثانية؛ فلأنّ المغفرة بعد تقدّم الذنب صريح في صدور الذنب.

أجاب المصنّف: بأنّ نحو هذا محمول على ترك الأولى؛ جمعاً بين الدليلين.

لا يقال: لو كان ترك الأولى موجباً للعفو و الغفران لكان جميع العبادة الصادرة من النبي صلّى

---

١. ج: لقوله.

٢. أ: - للناس.

٣. أي: عمداً أو سهواً. أ، ج: - بوجه.

٤. أ: عن.

الله عليه و سلّم في محلّ العفو و المغفرة؛ لأنّه لا عبادة إلّا و فوقها عبادة.

لأنّا نقول: لا محذور في أن يكون جميع العبادات في محلّ العفو و المغفرة. و لئن سلّم أنّه لا يجوز أن يكون جميع العبادات في محلّ العفو و المغفرة، فالعفو و المغفرة إنّما يكون إذا لزم من ترك الأولى فوات مصلحة أو حصول مضرّة.

[عصمة آدم عليه السلام]

و منها: واقعة آدم؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿وَ عَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ (طه: ١٢١) يدلّ صريحاً على أنّه صدر منه المعصية، و آدم نبيّ بالاتّفاق.

أجاب المصنّف: بأنّ واقعة آدم قبل نبوّته؛ إذ لم يكن لآدم حينئذ أمّة، و لا يوجد النبي إلّا إذا كان له أمّة، و لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتابَ عَلَيْهِ وَ هَدى﴾ (طه: ١٢٢)، أي: جعله نبيّاً.

و منهم من اعتذر عن قصّة آدم بأنّ قوله: ﴿وَ عَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ﴾ (طه: ١٢١) أراد به: و عصي أولاد آدم، كما في قوله تعالى: ﴿وَ سْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢). و الذي يؤكّد هذا قوله تعالى في قصّة آدم و حواء: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ (الأعراف: ١٩٠)، و بالاتّفاق لم يشرك آدم و لا حواء، و إنّما أشرك أولادهما.

و منهم من قال: كان ذلك بعد الرسالة. فزعم الأصمّ[1] أنّه كان على سبيل النسيان؛ لقوله تعالى: ﴿وَ لَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ﴾ (طه: ١١٥).

و اعترض عليه بأنّ إبليس ذكر آدم وقت الوسوسة أمر النهي، فقال: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ (الأعراف: ٢٠)، و مع هذا التذكر يمتنع النسيان.

و قد أجيب عنه: بأنّه يجوز أن يكون وقت التذكّر غير وقت النسيان، و إلّا فلا وجه لقوله تعالى: «فَنَسِي». و أيضاً: عاتبه الله تعالى على ذلك في قوله تعالى: ﴿أَ لَمْ أَنْهَكُما عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ﴾

---

١. هو: ابو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، فقيه معتزلي مفسر. كان يخطّئ عليّاً عليه السلام في كثير من أفعاله و يصوّب معاوية في بعض أفعاله. انفرد عن المعتزلة بمسائل منها: خالفهم في وجوب الأمر بالمعروف، و النهي عن المنكر، و في وجوب نصب الإمام وقت الأمن، كما أنكر إمامة علي عليه السلام. و له مناظرات مع ابن الهذيل العلاف. توفي سنة ٣٠٠ق و قيل: ٢٢٥ق. راجع عنه: الأعلام ٣: ٣٢٣؛ طبقات المعتزلة ٥٦؛ الوافي بالوفيات ١٠: ٢٧٠.

(الأعراف: ٢٢)، و آدم و حواء اعترفا بالزلّة، و قالا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ (الأعراف: ٢٣)، فقبل الله تعالى توبتهما، فقال: ﴿فَتَابَ عَلَيهِ﴾ (البقرة: ٣٧؛ طه: ١٢٢)، و كلّ ذلك ينافي النسيان.

و منهم من سلّم أنّ آدم كان متذكّراً للنهي، لكنّه أقدم على التناول بالتأويل. و هو من وجوه:

أحدها: زعم النظّام أنّ آدم فهم من قوله تعالى: ﴿وَ لَا تَقرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ (البقرة: ٣٥) الشخص، و كان المراد النوع، و كلمة «هذه» كما تكون إشارة إلى الشخص فقد تكون إشارة إلى النوع، كقوله عليه الصلاة و السلام: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به»[١]. و زعم آخرون أنّ النهي و إن كان ظاهراً في التحريم، لكنّه ليس نصّاً فيه، و صرفه عن الظاهر لدليل عنده.

و بالجملة: إذا تعارضت الدلائل فلا خلاص إلّا بالتأويل أو التوقّف.

[عصمة إبراهيم عليه السلام]

و منها: قول إبراهيم عليه السلام: ﴿هذا رَبِّي﴾ (الأنعام: ٧٦)؛ فإنّه كفر، و قد صدر عن إبراهيم عليه السلام، و هو نبيّ بالاتّفاق.

أجاب المصنّف: بأنّ قول إبراهيم عليه السلام: «هذا رَبِّي» على سبيل الفرض؛ فإنّ من أراد إبطال قول يفرضه أوّلاً ثمّ يبطله.

و منها: قول إبراهيم عليه السلام: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ (الأنبياء: ٦٣)، و هو كذب، و الكذب ذنب، فقد صدر من النبي ذنب.

أجاب عنه بوجهين؛ أحدهما: أنّ إبراهيم عليه السلام قال هذا القول[٢] على سبيل الاستهزاء بالكفّار، كما لو قلت لصاحبك- و هو أمّيّ و يعتقد أنّه قادر على الكتابة- أنت[٣] كتبت هذا، على سبيل الاستهزاء.

و ثانيهما: أنّ إسناد الفعل إلى الكبير إسناد للفعل إلى السبب؛ لأنّ تعظيم الكفّار للصنم حَمَلَ إبراهيم عليه السلام على أن جعله جذاذاً.

---

١. التفسير الكبير ٣: ٤٦١؛ كنز الفوائد ١: ١٥٩.

٢. أ: - القول.

٣. ج: إنّي.

و منها: نظر إبراهيم عليه السلام في النجوم ليعلم حاله من تأثير النجوم؛ لقوله تعالى: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ﴾ (الصافات: ۸۸- ۸۹)، و النظر في النجوم من هذا الوجه حرام، و قوله: «إِنِّى سَقِيمٌ» كذب؛ لأنّه لم يكن سقيماً، و الكذب ذنب.

أجاب: بأنّ نظر إبراهيم عليه السلام في النجوم ليس لتعرّف حاله من تأثير النجوم، بل نظره في النجوم كان للاستدلال و التعرّف عن صنعه تعالى، و النظر في النجوم من هذا الوجه طاعة؛ لقوله تعالى: ﴿يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلقِ ٱلسَّمٰوٰتِ وَ ٱلأَرضِ﴾ (آل عمران: ۱۹۱)، و بأنّ قوله: «سقيم» يجوز أن يكون إخباراً عن سقمٍ حاليّ أو عن سقم متوقّع في الاستقبال، فلا كذب.

[عصمة يوسف عليه السلام و إخوته]

و منها: إخفاء يوسف عليه السلام حرّيته عند بيعه؛ فإنّه كتمان للحق، و كتمان الحق ذنب.

أجاب عنه: إنّما أخفى يوسف عليه السلام حرّيته؛ لإشعاره بالقتل إن أظهر حرّيتة، و كان قبل نبوّته.

و منها: همّ يوسف عليه السلام بالزنا؛ لقوله تعالى: ﴿وَ هَمَّ بِهَا﴾ (يوسف: ٢٤)، و الهمّ بالزنا ذنب.

أجاب: بأنّ همّ يوسف جبلّي؛ لأنّ ميل الرجل إلى المرأة جبلّي ليس بنقص في حقّ الرجال، بل صفة محمودة غير اختيارية.

و منها: جعل يوسف عليه السلام سقايته في رحل أخيه ليتّهمه بالسرقة، و ذلك خيانة، و الخيانة ذنب.

أجاب: بأنّ ذلك لموافقة أخيه ليقيم عنده، فلا يكون خيانة، فلا يكون ذنباً.

و منها: ما صدر من إخوة يوسف عليه السلام من إلقائه في غيابة الجبّ و إيذاء أبيهم و كذبهم بأنّ الذئب أكل يوسف، و كلّ هذا ذنب.

أجاب: بأنّا لا نسلّم أنّ إخوة يوسف أنبياء. و إن سلّم أنّهم أنبياء فما صدر منهم لم يكن في حال نبوّتهم.

[عصمة داود عليه السلام]

و منها: قصّة داود عليه السلام و الطمع في امرأة أخيه أوريا، كما قال الله تعالى على لسان الملائكة:

﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِي لَهُۥ تِسۡعٌ وَ تِسۡعُونَ نَعۡجَةً وَ لِيَ نَعۡجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكۡفِلۡنِيهَا وَ عَزَّنِي فِي ٱلۡخِطَابِ﴾ (ص: ٢٣)، و كلّ ذلک ذنب.

أجاب: بأنّ قصّة داود عليه السلام لم يثبت صحّتها على ما ذكروه، و الآية لا تدلّ على ما ذكروه، بل تحتمل غيره.

هذا حال عصمة الأنبياء بعد الوحي، و أمّا قبل الوحي؛ فالأكثرون منعوا جواز الكفر و إفشاء الكذب و الإصرار على الذنب؛ لئلا يزول عن النبي الثقة بالكليّة، و جوّزوا صدور المعصية منه على سبيل الندور؛ لقصّة[1] إخوة يوسف.

و الروافض أوجبوا عصمة الأنبياء عن الذنب و المعاصي مطلقاً؛ كبيرة أو صغيرة، عمداً أو سهواً، قبل البعثة أو بعدها.

[حقيقة العصمة]

قال:

تنبيه: العصمة ملكة نفسانية تمنع عن[2] الفجور، و تتوقّف على العلم بمثالب المعاصي و مناقب الطاعات. و تتأكّد في الأنبياء بتتابع الوحي على التذكّر، و الاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً، و العتاب على ترک الأولى.

و قيل: هي كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه لخاصية في نفسه أو بدنه.

و منع بأنّه لو كان كذلك لما استحقّ المدح على عصمته و لامتنع تكليفه، و بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ﴾ (فصّلت: ٦) و: ﴿وَ لَوْ لا أَنْ ثَبَّتْناك﴾ (الإسراء: ٧٤).

أقول:

لمّا بيّن عصمة الأنبياء ذكر تنبيهاً في[3] معنى عصمة الأنبياء. و هي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور، و تتوقّف على العلم بمثالب المعاصي و مناقب الطاعات.

اعلم: أنّ الهيئة النفسانية إن لم تكن راسخة سميّت حالاً، و إن كانت راسخة سميّت ملكة. و الهيئة

---

١. ب: كعصمة.

٢. أ: من.

٣. أ: على.

النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي و اجتناب الطاعات إنّما تصير ملكة؛ بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي - أي: معايبها - و مناقب الطاعات؛ لأنّ الهيئة المانعة من الفجور إذا تحقّقت في النفس و علم صاحبها ما يترتّب على المعاصي من المضارّ و على الطاعات من المنافع تصير راسخة؛ لأنّه إذا علم مثالب المعاصي و مناقب الطاعات يرغب في الطاعات و يرغب عن المعاصي، فيطيع و لا يعصي، فتصير هذه الهيئة راسخة.

و تتأكّد هذه الملكة في الأنبياء بتتابع الوحي على تذكّر ذلك العلم، و الاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً، و العتاب على ترك الأولى؛ فإنّه متى يصدر عنهم شيء سهواً أو تركوا ما هو أولى لم يتركوا مهملاً، بل يعاتبوا أو ينبّهوا عليه، و يضيق الأمر فيه عليهم بتأكّد تلك الملكة.

و قيل: العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية في نفسه أو بدنه.

و منع ذلك بالعقل و النقل. أمّا العقل؛ فلأنّه لو كان كذلك لما استحقّ صاحبها المدح على عصمته، و لامتنع تكليفه، و بطل الأمر و النهي و الثواب و العقاب.

و أمّا النقل؛ فلقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيّ﴾ (فصّلت: ٦)، و قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٤)؛ فإنّ الآية الأولى تدلّ على أنّ النبي مثل الأمّة في حق جواز صدور المعصية منه، و الآية الثانية تدلّ على أنّ الله تعالى ثبّته على عدم الركون اليهم، و إلّا لركن إليهم، فيكون الركون اليهم الذي هو ذنب[١]، غير ممتنع.

---

١. ب: الذنب.

[المبحث الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة]

قال:

الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة. ذهب إليه أكثر أصحابنا و الشيعة، خلافاً للحكماء و المعتزلة و القاضي و أبي عبد الله الحليمي[1] منّا في الملائكة العلوية.

احتجّ الأوّلون بوجوه:

الأوّل: أنّه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم، و الحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول.

الثاني: أنّ آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة؛ لأنّه كان يعلم الأسماء دونهم، فكان أفضل؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩).

الثالث: أنّ طاعة البشر أشقّ؛ لأنّها مع الموانع من الشهوة و الغضب و الوسوسة، و لأنّها تكليفية[2] مستنبطة بالاجتهاد، و طاعة الملك ذاتية جبلّية منصوص عليها، فتكون أفضل؛ لقوله عليه السلام: «أفضل العبادات أحمزها»، أي أشقّها.

الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفى آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهِيمَ وَ آلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣)، ترك العمل به فيمن لم يكن نبيّاً من العالمين، فيبقى معمولاً به في حق الأنبياء.

و احتجّ الآخرون أيضاً بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلّٰهِ وَ لَا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (النساء: ١٧٢).

الثاني: اطّراد تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء عليهم السلام.

الثالث: قوله تعالى: ﴿لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِهِ﴾ (الأعراف: ٢٠٦)، استدلّ بعدم استكبارهم على أنّ البشر[3] لا ينبغي أن يستكبر[4]، و لا يناسب ذلك ممّا لم يثبت تفضيلهم.

---

١. هو: الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني (٣٣٨- ٤٠٣ق)، فقيه شافعي، قاض. كان رئيس أهل الحديث في ما وراء النهر. مولده بجرجان و وفاته في بخارى. له «المنهاج» في شعب الإيمان. راجع عنه: الأعلام ٢: ٢٣٥؛ الأنساب ٤: ٢٢٢- ٢٢٣؛ البداية و النهاية ١١: ٣٤٩؛ شذرات الذهب ٥: ١٩؛ تاريخ الإسلام ٢٨: ٧٩.

٢. أ: تكاليف.

٣. أ: النبوّة.

٤. أ: ينبغي أن لا يستكبر.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَ لا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (الأنعام: ٥٠)، و قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونا مَلَكَيْنِ﴾ (الأعراف: ٢٠).

الخامس: الملك معلّم النبي و الرسول، فيكون أفضل من المتعلّم و المرسل إليه.

السادس: الملائكة أرواح مبرّأة عن الرذائل و الآفات النظرية و العملية، مطّلعة على أسرار الغيب، قويّة على الأفعال العجيبة، سابقة إلى الخيرات، مواظبة على محاسن الأعمال؛ لقوله تعالى: ﴿لا يَعْصُونَ اللهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦)، و قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لا يَفْتُرُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٠).

أقول:

المبحث الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة. ذهب إلى تفضيل الأنبياء على الملائكة أكثر أصحابنا و الشيعة، خلافاً للحكماء و المعتزلة و القاضي أبى بكر الباقلاني و أبي عبد الله الحليمي من أصحابنا في الملائكة العلوية؛ فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء دون الملائكة السفلية.

احتجّ الأوّلون على تفضيل الأنبياء على الملائكة مطلقاً بوجوه أربعة:

الأوّل: أنّه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (البقرة: ٣٤؛ الإسراء: ٦١؛ الكهف: ٥٠؛ طه: ١١٦)، و لا شكّ أنّ السجود المأمور به سجود خدمة لا سجود عبادة، فلو لم يكن آدم أفضل من الملائكة لما أمرهم الله تعالى بالسجود له؛ لأنّ الله تعالى حكيم، و الحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول.

الثاني: أنّ آدم أعلم من الملائكة؛ لأنّه عليه السلام كان يعلم الأسماء كلّها و الملائكة لا يعلمونها؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ٣١- ٣٢)، فكان آدم أفضل من الملائكة؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩).

الثالث: أنّ طاعة البشر أشقّ من طاعة الملك؛ لأنّ طاعة البشر مع الموانع من الشهوة و الغضب و الوسوسة و الصوارف الداخلة و الخارجة. و لأنّ تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد، و طاعة

الملك ذاتية جبلّية ليس لها موانع و صوارف منصوص عليها، لا مستنبطة[1] بالاجتهاد، و إذا كان طاعة البشر أشقّ تكون أفضل؛ لقوله عليه السلام: «أفضل العبادات أحمزها»[2]، أي: أشقّها.

الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفى آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهِيمَ وَ آلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣)، تُرِك العمل به فيمن لم يكن نبيّاً من العالمين[3]، فبقي معمولاً به في حقّ الأنبياء، فتكون الأنبياء أفضل العالمين، و الملائكة من العالمين، فيكون الأنبياء أفضل من الملائكة.

و احتجّ الآخرون، أي: القائلون بأنّ الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء أيضاً بوجوه ستة:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلّهِ وَ لَا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (النساء: ١٧٢)، فهذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقرّبين على عيسى عليه السلام؛ لأنّ البلاغة تقتضي الترقّي من الأدنى إلى الأعلى.

و فيه نظر؛ فإنّ النصارى لمّا عاينوا ولادة عيسى عليه السلام بغير أب اعتقدوا أنّه ابن الله و ليس بعبد الله؛ استبعاداً لأن يكون العبد يولد بغير أب، فقال تعالى: لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله بسبب أنّه خلقه الله تعالى بغير أب، و لا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة أب و أمّ، و معلوم أنّ الترقّي من الأدنى إلى الأعلى من هذا الوجه لا يلزم أن يكون الأعلى من هذا الوجه أفضل.

الثاني: اطّراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء عليهم السلام يدلّ على أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء.

و فيه نظر؛ فإنّ تقديم الذكر لا يدلّ على أفضليتهم؛ لجواز أن يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقديمهم في الوجود.

الثالث: قوله تعالى: ﴿لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِهِ﴾ (الأعراف: ٢٠٦)، استدلّ بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تعالى على أنّ البشر ينبغي أن لا يستكبر، و لا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم.

و فيه نظر؛ فإنّ غايته أن تكون الملائكة أفضل من البشر الذي يستكبر عن عبادته، و لا يلزم أن

---

١. ب: لا يستنبط.

٢. شرح نهج البلاغة ١٩: ٨٣

٣. أ، ب: الآلين.

يكونوا أفضل من الأنبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَ لا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (الأنعام: ٥٠)، و قوله تعالى: ﴿إِلّا أَنْ تَكُونا مَلَكَيْنِ﴾ (الأعراف: ٢٠)، أي: إلّا كراهة أن تكونا ملكين. سياق الآية الأولى يدلّ على أنّ الملك أفضل من النبي، و سياق الآية الثانية يدلّ على أنّ الملك أفضل من آدم و حواء.

و فيه نظر؛ فإنّ الآية الأولى لا تدلّ على أنّ الملك أفضل، بل تدلّ على أنّ الملك لا يتّبع الوحي و النبي يتّبع الوحي، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ (يونس: ١٥)، و هذا يدلّ على أنّ النبي أفضل، و الآية الثانية تدلّ على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليس، و لم تدلّ على تفضيله عليه بعد الاجتباء.

الخامس: أنّ الملك معلّم النبي و الرسول إليه، و لا شكّ أنّ المعلّم أفضل من المتعلّم، و الرسول أفضل من المرسل إليه، كما أنّ النبي أفضل من الأمّة المرسل إليهم.

و فيه نظر؛ فإنّ المعلّم أفضل من المتعلّم فيما يعلّمه، لا في غيره و لا فيما يعلّمه دائماً، بل قبل تعلّمه. و القياس على النبي بالنسبة إلى أمّته ليس بصواب؛ لظهور الفرق؛ فإنّ السلطان إذا أرسل شخصاً إلى جمع كثير ليكون حاكماً عليهم[١] يكون ذلك الشخص أفضل من ذلك الجمع، أمّا إذا أرسل واحداً إلى ذلك الشخص الحاكم ليبلّغ رسالته لا يلزم أن يكون ذلك الواحد أفضل من ذلك الشخص الحاكم.

السادس: الملائكة أرواح مبرّأة عن الرذائل و الآفات النظرية و العملية، مطهّرة عن الشهوة و الغضب اللذين هما منشأ الأخلاق الذميمة، مطّلعة على أسرار الغيب، قويّة على الأفعال العجيبة، من تصريف السحاب و الزلازل القويّة، سابقة إلى الخيرات مواظبة على محاسن الأعمال؛ لقوله تعالى: ﴿لا يَعْصُونَ اللهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦)، و قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ لا يَفْتُرُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٠).

---

١. ب: بينهم.

[المبحث السادس: في الكرامات]

قال:

السادس: في الكرامات. أنكرها المعتزلة إلّا أبا الحسين و الأستاذ[1] منّا. لنا: قصّة آصف و مريم و أصحاب الكهف[2].

احتجّوا بأنّ الخوارق[3] لو ظهرت على يد غير الأنبياء لالتبس النبي بالمتنبّي، قلنا: لا، بل يتميّز النبي بالتحدّي و الدعوى، و الله أعلم[4].

أقول:

المبحث السادس: في الكرامات. الكرامات جائزة عندنا و عند أبي الحسين البصري من المعتزلة، و أنكرها سائر المعتزلة و الأستاذ أبو إسحاق منّا.

لنا: أنّ الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت؛ فإنّ الوقوع يقتضي الجواز، و اللازم باطل؛ لقصّة آصف؛ فإنّه أحضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾ (النمل: ٤٠)، و هذا الإحضار من الأمور الخارقة للعادة، و آصف لم يكن نبيّاً.

و قصّة مريم و حضور الرزق عندها، قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا ٱلۡمِحۡرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗا قَالَ يَٰمَرۡيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتۡ هُوَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران: ٣٧).

و قصّة أصحاب الكهف و لبثهم في الكهف[5] ثلثمائة سنين و ازدادوا تسعاً، قال الله تعالى: ﴿إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَداً * فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ

---

١. د: + أبو إسحاق.

٢. د: – و أصحاب الكهف.

٣. د: احتجّوا بأنّ الخوارق.

٤. أ: – و الله أعلم.

٥. أ، ب: فيه.

فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً﴾ (الكهف: ١٠- ١١)، و قوله تعالى: ﴿وَ لَبِثُواْ فِي كَهفِهِم ثَلَٰثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَ آزدَادُواْ تِسعًا﴾ (الكهف: ٢٥).

احتجّ المنكرون بأنّ الخوارق لو ظهرت على غير الأنبياء لالتبس النبي بالمتنبّي؛ لأنّ تميّز الأنبياء عن غيرهم إنّما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم؛ إذ الأمّة تشاركهم في الإنسانية و لوازمها، فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميّزوا عن غيرهم، فلو جاز أن يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبّي.

قلنا: لا نسلّم أنّه يلتبس النبي بالمتنبّي، بل يتميّز النبي بالتحدّي و دعوى النبوّة، فإذا أظهر الخارق للعادة مقروناً بالتحدّي و الدعوى علمنا صدقه.

الباب الثاني: في الحشر والجزاء

المبحث الأوّل: في إعادة المعدوم

المبحث الثاني: في حشر الأجساد

المبحث الثالث: في الجنّة والنار

المبحث الرابع: في الثواب والعقاب

المبحث الخامس: في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر

المبحث السادس: في إثبات عذاب القبر

المبحث السابع: في سائر السمعيات

المبحث الثامن: في الأسماء الشرعيّة

[المبحث الأوّل: في إعادة المعدوم]

قال:

البـاب الثـاني: في الحشـر و الجزاء. و فيه مباحث؛ الأوّل: في إعادة المعدوم. و هي جائزة؛ خلافاً للحكماء و الكرّامية و البصري من المعتزلة.

لنا: أنّه لو امتنع وجوده بعد عدمه فإمّا أن يمتنع لذاته أو لشـيء من لوازمه، فيمتنع ابتداءً أو لشيء من عوارضه، فيمكن عند ارتفاعه و النظر إلى ذاته من حيث هو.

احتجّوا بوجوه؛ الأوّل: أنّـه نفي محض، فلا يحكم عليـه بـإمكـان العود. الثـاني: أنّه لو أمكن لوقع، و لو وقع لم يتميّز عن مثلـه المبتـدأ معـه حـال عوده. الثـالث: أنّه لو أمكن لأمكن إعادة الوقت المبتدأ فيه و إعادته فيه، فيكون مبتدأ معاداً معاً، و هو محال.

و الجواب عن الأوّل: أنّ قولـك[1]: لا يحكم عليـه، حكم، و هو منقوض بـالحكم على مـا لم يوجد بعدُ و على الممتنع و نفس العدم. و عن الثاني: أنّ كلّ مثلين فهما متميّزان بالشـخص في الخارج لا محالة؛ و إن اشتبه علينا، و إلّا لم يكونا مثلين، بل هو هو. و عن الثالث: أنّ إعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ؛ فإنّه أمر يعرض له باعتبار، و هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة.

أقول:

لمّـا فرغ من البـاب الأوّل في النبوّة شـرع في الباب الثاني في الحشـر و الجزاء، و ذكر فيه ثمانية مبـاحـث. الأوّل: في إعـادة المعدوم، الثاني: في حشـر الأجسـاد، الثالث: في الجنّة و النار، الرابع: في الثواب و العقاب، الخامس: في العفو و الشـفاعة لأصـحاب الكبائر، السـادس: في إثبات عذاب القبر، السابع: في سائر السمعيات. الثامن: في الأسماء الشرعية.

المبحـث الأوّل: في إعـادة المعـدوم. إعادة المعدوم جائزة عندنا خلافاً للحكماء و الكرّامية و أبي الحسين البصري من المعتزلة.

لنا: أنّ الشـيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فإمّا أن يمتنع وجوده لذاته- أي: لذات ذلك الشـيء- أو لشـيء من لوازمه، فيمتنع وجوده ابتداءً بالضـرورة، و إن امتنع وجوده بعد عدمه لشـيء من عوارضـه فيمكن وجوده بعـد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضـي لامتناع وجوده بعد عدمه، بالنظر إلى

---

١. أ: قولكم.

ذات ذلك الشيء من حيث هو.

فإن قيل: الشيء بعد العدم ممتنع الوجود، و ذلك الامتناع للماهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود، و هذا الوصف أمر لازم للماهيّة بعد العدم، و امتناع الماهيّة بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهيّة مطلقاً.

لا يقال: الحكم عليه بأنّه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصحّ؛ لأنّ الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره، و الامتياز يستدعي الثبوت، و هو مناف للعدم.

لأنّا نقول: الحكم عليه بأنّه لا يصحّ الحكم عليه، حكم عليه، فيكون متناقضاً.

و ردّ هذا بأنّ الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعاً، و ممكن من حيث كونه متصوّراً من جهة الامتناع، و ليس بينهما تناقض؛ لاختلاف الموضوعين.

و الحقّ أن يقال: الحكم على المعدوم بأنّه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن، و المعدوم له ثبوت في الذهن.

أجيب: بأنّ هذا الوصف ليس بلازم للماهيّة بعد العدم؛ فإنّه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهيّة بعد العدم. و لئن سلّم أنّ هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم، لكن لا نسلّم أنّ الماهيّة الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود. و ذلك؛ لأنّه كما لا تكون الماهيّة الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود و ممتنع العدم، كذلك لا تكون الماهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود و واجب العدم، بل هو أقبل للوجود[1]. و إليه أشار بقوله تعالى: وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ (الروم: ٢٧).

اللهم إلّا إذا أريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم، و قد عرفت أنّ الوجوب بشرط الوجود و الامتناع بشرط العدم لا ينافي الإمكان بحسب الذات.

[أدلّة المنكرين لجواز إعادة المعدوم]

و احتجّ المنكرون لجواز إعادة المعدوم بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة، فلا يصحّ الحكم عليه بإمكان العود؛ لأنّه لو

---

١. هامش ب: من قبوله ابتدائاً.

صحّ الحكم عليه بإمكان العود، فالإشارة العقلية بإمكان العود إن كانت إلى صورته التي في الذهن فهي ممتنع الوجود في الأعيان، و على تقدير وجودها لم تكن معادة؛ لأنّها مثال المعدوم الذي فرض أنّه معاد لا نفسه.

و إن كانت الإشارة العقلية إلى ما يماثل الصورة التي في الذهن، و ما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه، فيلزم أن يكون كلّ ما يماثله معاداً؛ فإنّ الصورة التي في الذهن تماثلها أشياء كثيرة.

و إن كانت الإشارة العقلية إلى نفس ذلك المعدوم و لا هوية له، بل هو نفي محض، فتمتنع الإشارة إليه بإمكان العود، فلا يصحّ الحكم عليه بإمكان العود، فلا يمكن عوده، و إلّا لكان الحكم بإمكان العود صحيحاً، هذا خلف.

فالحاصل أنّ القول بإمكان العود يؤدّي إلى أن نقول إنّ كلّ مستأنف معاد، أو القول بأنّ المعدوم حال العدم له هوية ثابتة، و كلاهما باطل، فالقول بإمكان العود باطل.

الثاني: لو أمكن إعادة المعدوم لأمكن أن يوجد مثله بدلاً عنه مبتدأ في وقت إعادته؛ فإنّه إذا أمكن أن يوجد فرد من أفراد ماهيّة نوعية لا يكون نوعها منحصراً في شخص مكتنف بعوارض مشخّصة بعد العدم، جاز أن يوجد ابتداءً بطريق الأولى، فلو وقع المعاد لم يتميّز عن مثله المبتدأ معه حال عوده؛ فإنّ الفارق بينهما لا تكون الماهيّة و لا عوارضها المشخّصة؛ لعدم الاختلاف فيها.

الثالث: أنّه لو أمكن عود المعدوم لأمكن إعادة الوقت المبتدأ فيه، و أمكن إعادته في ذلك الوقت، فيكون مبتدئاً من حيث إنّه معاد، و هو متناقض.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ قولكم: «لا يصحّ الحكم[1] عليه بإمكان العود» حكمٌ، فيتناقض.

تقرير هذا الجواب بقول أبسط أن يقال: قولكم: «لا يصحّ الحكم عليه بإمكان العود» حكم عليه، فلا يخلو إمّا أن يكون هذا الحكم صحيحاً أو لا. فإن كان الأوّل فقد صحّ الحكم على المعدوم، و إذا صحّ الحكم عليه صحّت الإشارة إليه، فلا يمتنع الحكم عليه بإمكان الإعادة[2]. و إن لم يكن هذا

١. أ، ب، ج: لا يحكم.

٢. أ: العود.

الحكم صحيحاً يكون نقيضه- و هو قولنا: «يصحّ الحكم عليه بإمكان العود»- صحيحاً، و هو المطلوب.

و ردّ هذا الجواب بأنّ هذا الحكم صحيح. قوله: «و إن كان صحيحاً فقد صحّ الحكم على المعدوم»، قلنا: لا يلزم من صحّة هذا الحكم صحّة الحكم على المعدوم؛ فإنّ هذا الحكم حكم على الحكم بصحّة العود لا على المعدوم.

و قد عورض هذا الوجه بأن يقال: المعدوم نفي محض لا هوية له أصلاً، فلا يصحّ الحكم عليه بامتناع العود؛ لأنّه لو صحّ الحكم عليه بامتناع العود، فالاشارة العقلية بامتناع[1] العود إن كانت إلى صورته التي في الذهن، فيلزم عدم وقوعها في الخارج، و لا يلزم منه امتناع عود المعدوم. و إن كانت إلى ما يماثلها، و هو كثير، فيلزم امتناع كلّ مستأنف. و إن كانت إلى نفس ذلك المعدوم و لا هوية له فيمتنع الإشارة إليه بامتناع العود، فلا يصحّ الحكم عليه بامتناع العود، فلا يمتنع العود عليه، و إلّا لصحّ[2] الحكم عليه بامتناع العود، و قد قلنا إنّه ممتنع.

و الحاصل: أنّ القول بامتناع العود يؤدّي إلى القول بامتناع كلّ مستأنف، أو القول بأنّ المعدوم حال العدم له هوية ثابتة، و كلاهما باطل، فالقول بامتناع العود باطل.

أجيب عن هذه المعارضة: بأنّه لا تمتنع الإشارة اليه بامتناع العود؛ لأنّ الإشارة بامتناع العود لا تتوقّف على هويته الثابتة؛ فإنّ ما لا ثبوت له يجوز أن يشار إليه بامتناع العود، بخلاف الإشارة بإمكان العود إليه؛ فإنّ ما لا هوية له تمتنع الإشارة إليه بإمكان العود لأجل عدم هويته الثابتة، فيجوز أن يشار إليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة، و إمكان العود لا يكون لأجل عدم هويته الثابتة، فلا يجوز أن يشار إليه بإمكان العود لأجل عدم هويته الثابتة.

و الحاصل أنّ صحّة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار أنّ صورته حاصلة في الذهن، و امتناع العود باعتبار أنّه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل، و أمّا صحّة الحكم بإمكان العود عليه باعتبار أنّ صورته[3] في الذهن، و صحّة العود باعتبار أنّه نفي محض لا هوية له غير متصوّر، و لا يقبله العقل.

---

۱. أ: بإمكان.

۲. أ: يصحّ.

۳. ب، ج: + حاصلة.

قال المصنّف: و هذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعدُ، كما يحكم على من سيولد بأنّه يمكن أن يوجد، و كذا منقوض بالحكم على الممتنع بأنّه مقابل الممكن، و كذا منقوض بالحكم على العدم[1] بأنّه مقابل للوجود؛ فإنّ الحكم على المعدوم و الممتنع و العدم لا يقتضي ثبوته في الأعيان، فبطل قولكم: «المحكوم عليه يجب أن يكون له ثبوت في الخارج».

و التحقيق في الجواب أن يقال: الإشارة العقلية بإمكان العود إلى ما يماثل صورته التي[2] في الذهن. قوله: «و ما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه»، قلنا: مسلّم أنّه لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم، و لكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم؛ فإنّ عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم، و حينئذ جاز أن يكون ذلك المعدوم، و هو المطلوب؛ فإنّ كلامنا في جواز العود لا في وجوبه.

و أمّا قوله: «فيلزم أن يكون كلّ ما يماثله معاداً»، قلنا: لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم أن يكون كلّ ما يماثله معاداً.

و أجيب عن الثاني: بأنّ كلّ مثلين فهما متمايزان بالشخص في الخارج لا محالة و إن اشتبه علينا، و إلّا- أي: و إن لم يتميّز المثلان بالشخص- لم يكونا مثلين، بل هو هو.

و التحقيق: أنّه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله، حتّى يلزم أن يكون فرق بين المبتدأ و المعاد. و لئن سلّم وقوع مثله، فيجوز أن يفرق بينهما ببعض العوارض. و أيضاً: لو كان هذا الدليل صحيحاً يلزم جواز وقوع شخصين ابتداءً بعين ما ذكرتم، فلم يبق بينهما فرق.

و أجيب عن الثالث: بأنّ إعادة ذلك الوقت لا تستلزم كونه مبتدئاً؛ فإنّ كون الشيء مبتدئاً يعرض للشيء باعتبار، و ذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة، و هذا الأمر غير متحقّق في المعاد؛ إذ المعاد مسبوق بحدوث، و هو حدوثه أوّلاً، فلا يلزم أن يكون مبتدئاً و معاداً معاً، بل يكون معاداً.

و قيل: العدم كان مبتدئاً، و يجوز أن يكون الشيء الواحد مبتدئاً و معاداً باعتبارين.

---

١. ج: المعدوم.

٢. ب: + هي.

[المبحث الثاني: في حشر الأجساد]

قال:

الثاني: في حشـر الأجسـاد. أجمع المليّون على أنّه تعالى يحيي الأبدان بعد موتها و تفرّقها؛ لأنّه ممكن عقلاً، و الصادق أخبر عنه، فيكون حقّاً.

أمّـا الأوّل؛ فلأنّ أجزاء الميّـت قابلة للجمع و الحياة، و إلّا لم تتّصـف بهما قبل، و الله تعالى عالم بأجزاء كلّ شـخص على التفصـيل لما سبق، و قادر على جمعها و إيجاد الحياة فيها؛ لشمول قدرته على جميع الممكنات، فثبت أنّ إحياء الأبدان ممكن.

و أمّا الثاني؛ فلأنّه ثبت بالتواتر أنّه صـلّى الله عليه و سلّم كان يثبت المعاد البدني و يقول به، و إليه أشـار حيث قال عزوجل: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٩).

قيل: لو أكل إنسـان إنساناً آخر و صار جزءاً منه، فالمأكول إمّا أن يعاد في الآكل أو المأكول منه، و أيّاً ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه.

و أيضـاً: فالمقصـود من البعث إمّا الإيلام أو الإلذاذ أو دفع الألم، و الأوّل لا يليق بالحكيم، و الثاني محال؛ لأنّ كلّ ما يتخيّل لذّة في عالمنا، فهو دفع ألم، و يشـهد له الاستقراء، و الثالث أنّه[1] يكفي فيه الإبقاء على العدم فيضيع البعث.

و أجيب[2] عن الأوّل: بأنّ المعاد من كلّ واحد[3] أجزاؤه الأصـلية التي هي الإنسان؛ فإنّها هي البـاقيـة من أوّل عمره إلى آخره الحـاضـرة لنفسـه، لا الهيكل المتبدّل المغفول عنه في أكثر الأحوال، و المأكول فضلة من المتغذّي[4]، فلا يعاد فيه.

و عن الثاني: أنّ فعله لا يستدعي غرضاً. و إن سلّم، فالمقصود هو الإلذاذ، و الاستقراء ممنوع. و إن سـلّم، فلِمَ لا يجوز أن تكون اللـذّات الأخروية متشـابهة للذائذ الدنيا في الصـورة لا في الحقيقة؟

أقول:

---

١. أ، س: – أنّه.

٢. د: الجواب.

٣. س: أحد.

٤. أ، س: المغتذي.

المبحث الثاني: في حشر الأجساد. اختلف الناس في المعاد، فأطبق الملّيون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد. فمَن ذهب إلى إمكان إعادة المعدوم قال: إنّ الله تعالى يعدم المكلّفين ثمّ يعيدهم، و من ذهب إلى امتناع إعادة المعدوم قال: إنّ الله تعالى يفرّق أجزاء أبدانهم الأصلية ثمّ يؤلّف بينها و يخلق فيها الحياة.

و أمّا الأنبياء عليهم السلام الذين سبقوا على نبيّنا محمّد صلّى الله عليه و سلّم، فالظاهر من كلام أممهم أنّ موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني و لا أنزل عليه في التوراة، لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء عليهم السلام الذين جاؤوا بعده، كحزقيل و شعيا عليهما السلام، و لذلك أقرّ اليهود به.

و أمّا في الإنجيل فقد ذكر أنّ الأخيار يصيرون كالملائكة، و يكون لهم الحياة الأبدية و السعادة العظيمة، و الأظهر أنّ المذكور فيه المعاد الروحاني.

و أمّا القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني و الجسماني.

أمّا الروحاني ففي مثل[1] قوله عزوجل: ﴿فَلَا تَعلَمُ نَفسٌ مَّآ أُخفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعيُنٍ﴾ (السجدة: ١٧)، و قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحسَنُواْ ٱلحُسنَىٰ وَ زِيَادَةٌ﴾ (يونس: ٢٦)، و قوله تعالى: ﴿وَ رِضوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكبَرُ﴾ (التوبة: ٧٢).

و أمّا الجسماني فقد جاء في القرآن العزيز أكثر من أن يحصى، و أكثره ممّا لا يقبل التأويل، مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحيِ ٱلعِظَٰمَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُل يُحيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٨- ٧٩)، و قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلأَجدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِم يَنسِلُونَ﴾ (يس: ٥١)، و قوله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُم أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الإسراء: ٥١)، و قوله تعالى: ﴿أَيَحسَبُ ٱلإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجمَعَ عِظَامَهُۥ * بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ (القيامة: ٣- ٤)، و قوله تعالى: ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً﴾ (النازعات: ١١)، و قوله تعالى: ﴿وَ قَالُواْ لِجُلُودِهِم لِمَ شَهِدتُّم عَلَينَا قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيءٍ﴾ (فصّلت: ٢١)، و قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَت جُلُودُهُم بَدَّلنَٰهُم جُلُودًا غَيرَهَا﴾ (النساء: ٥٦)، و قوله تعالى: ﴿يَومَ تَشَقَّقُ ٱلأَرضُ عَنهُم سِرَاعًا ذَٰلِكَ حَشرٌ عَلَينَا يَسِيرٌ﴾ (ق: ٤٤)، و قوله تعالى: ﴿وَ ٱنظُر إِلَى ٱلعِظَامِ كَيفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكسُوهَا لَحمًا﴾ (البقرة: ٢٥٩)،

---

١. أ: فمثل.

و قوله تعالى: ﴿أَ فَلا يَعْلَمُ إِذا بُعْثِرَ ما فِي الْقُبُورِ * وَ حُصِّلَ ما فِي الصُّدُورِ﴾ (العاديات: ٩- ١٠)، و قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَ ٱلْأَخِرِينَ * لَمَجمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَومٍ مَّعلُومٍ﴾ (الواقعة: ٤٩- ٥٠)، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

إذا عرفت ذلك فنقول: أجمع المسلمون على أنّ الله تعالى يحيي الأبدان بعد موتها و تفرّقها؛ لأنّه ممكن عقلاً و الصادق أخبر عنه، فيكون حقّاً.

أمّا الأوّل- و هو أنّه ممكن عقلاً- فلأنّ الإمكان إنّما يثبت بالنظر إلى القابل و الفاعل. أمّا بالنظر إلى القابل؛ فلأنّ أجزاء الميّت قابلة للجمع و الحياة، و إلّا- أي: و لو لم تكن قابلة للجمع و الحياة- لم تتّصف بالجمع و الحياة قبل الموت، و اللازم باطل.

و أمّا بالنظر إلى الفاعل؛ فلأنّ الله تعالى عالم بأعيان أجزاء كلّ شخص على سبيل التفصيل؛ لكونه عالماً بجميع الجزئيات و قادراً على جمع[1] الأجزاء و إيجاد الحياة فيها؛ لشمول قدرته كلّ الممكنات، و إذا كان كذلك يلزم أن يكون إحياء الأبدان ممكناً.

و أمّا الثاني- و هو أنّ الصادق أخبر عنه- فلأنّه ثبت بالتواتر أنّ النبي صلّى الله عليه و سلّم يُثبت[2] المعاد الجسماني، و في القرآن العظيم جاء إثبات المعاد الجسماني أكثر ممّا يحصى. و إلى إمكانه وقوعه أشار بقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٩).

و قيل: المعاد الجسماني غير ممكن؛ لأنّه لو أكل إنسان إنساناً آخر و صار جزء بدن المأكول جزءاً من بدن الأكل، فالمأكول إمّا أن يعاد في الآكل أو في المأكول منه. و أيّاً ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه.

و أيضاً: فليس بأن يعاد جزء بدن أحدهما أولى بأن يعاد جزء بدن الآخر، و جعله جزءاً لبدنهما معاً محال، فلم يبق إلّا أن لا يعاد واحد منهما.

و أيضاً: المقصود من البعث إمّا الإيلام أو الإلذاذ أو دفع الألم. و الأوّل لا يصلح أن يكون مقصوداً للحكيم؛ إذ لا يليق به. و الثاني محال؛ إذ لا لذّة في الوجود؛ لأنّ كلّ ما نتخيّل في عالمنا أنّه

---

١. ج: على تأليف جميع.

٢. ج: كان يثبت.

لذّة فهو في الحقيقة ليس بلذّة، بل كلّ ذلك دفع الألم، و يشهد لذلك[1] الاستقراء. و الثالث أيضاً باطل؛ لأنّه يكفي فيه الإبقاء على العدم، فيكون البعث ضايعاً.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ المعاد من كلّ واحد منهما أجزاؤه الأصلية التي هي الإنسان، لا المتبدّلة و لا الهيكل الذي يغفل عنه الشخص في أكثر الأحوال؛ فإنّ الأجزاء الأصلية هي الباقية من أوّل عمره إلى آخره الحاضرة لنفسه، و الأجزاء الأصلية للمأكول منه فضل للآكل[2]، فردّه إلى المأكول منه أولى، فلا يعاد في الآكل المغتذي.

و أجيب عن الثاني: بأنّ فعله تعالى لا يستدعي غرضاً، و لا يسئل عمّا يفعل. و لئن سلّم أنّ فعله يستدعي غرضاً، فيجوز أن يكون الغرض من البعث الإلذاذ. قوله: «لا لذّة في الوجود»، ممنوع لما مرّ في باب اللذّة و الألم. و لا نسلّم أنّ كلّ ما نتخيّل لذّة فهو دفع الألم[3]، بل في الوجود لذّات حقيقية في عالمنا. و لئن سلّم أنّه ليس للذّة وجود في عالمنا، فلِمَ لا يجوز أن تكون اللذّات الأخروية مشابهة للذائذ الدنيا في الصورة مخالفة لها في الحقيقة، فلا تكون اللذّات الأخروية دفعاً للآلام، بل تكون لذّات خالصة عن شائبة دفع الألم.

[عدم توقّف المعاد الجسماني على إعدام الأجزاء بالكلّيّة]

قال:

تنبيه؛ اعلم: أنّه[4] لم يثبت أنّه تعالى يعدم الأجزاء ثمّ يعيدها، فالتمسّك بنحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) ضعيف؛ لأنّ التفريق أيضاً هلاك.

أقول:

هذا تنبيه على أنّ القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على إعدام الأجزاء بالكلّيّة، و لم يثبت بدليل قاطع عقلي أو نقلي أنّ الله تعالى يعدم الأجزاء ثمّ يعيدها، و التمسّك بنحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، و الهلاك الفناء، ضعيف؛ لأنّا لا نسلّم أنّ الهلاك هو الفناء،

---

١. أ: بذلك.

٢. أ، ب، ج: الآكل.

٣. ب، ج: ألم.

٤. أ: - اعلم: أنّه.

بل الهلاك هو الخروج من حدّ الانتفاع، و تفرّق الأجزاء خروجها عن حدّ الانتفاع، فيكون هلاكاً.

و الحقّ أنّ الشـيء في الآيـة بمعنى الممكن. فمعنى الآية أنّ كلّ شـيء هالك في حدّ ذاته غير هالك بالنظر إلى وجهه. و هو كذلك؛ فإنّ كلّ شـيء - أي: ممكن - بالنظر إلى ذاته ليس له وجود، و بالنظر إلى الله تعالى موجود، فلا يحتاج إلى صرفها عن ظاهرها.

[المبحث الثالث: في الجنّة و النار]

قال:

الثـالـث: في الجنّة و النار. قالت النفاة: الجنّة و النار إمّا أن يكونا في هذا العالم، فيكونان إمّا في عـالم الأفلاك، و هو باطل؛ لأنّها لا تنخرق و لا تخالط الفاسـدات. و إمّا في عالم العناصـر، فيكون الحشـر تناسـخاً. أو في عالم آخر، و هو باطل؛ لأنّ هذا العالم كري، فلو فرضـت كرة أخرى حصل بينهما خلأ، و هو محال.

و لأنّ العالم الثاني لو حصـلت فيه العناصـر لكانت متماثلة لهذه العناصـر مائلة [1] إلى أحيازها و مقتضية للحركة إليها، و كانت ساكنة في أحياز ذلك العالم طبعاً أو قسراً دائماً، و كلاهما محالان.

و الجواب: لِمَ لا يجوز أن تكونـا في هـذا العالم؟ كما قيل الجنّة في السـماء السـابعة؛ لقوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِـدْرَةِ الْمُنْتَهى * عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوى﴾ (النجم: ١٤- ١٥)، و قوله عليه الصـلاة و السلام: «سقف الجنّة عرش الرحمن» [2]. و امتناع الخرق ممنوع، و النار تحت الأرضين.

و الفرق بين هذا و التناسـخ أنّه ردّ النفس إلى بدنها المعاد او المؤلّف من أجزائه الأصـلية، و التناسخ ردّ النفس إلى مبتدء أو في عالم آخر.

و لزوم بسـاطة كلّ محيط و اسـتلزامها كرية الشـكل و امتناع الخلأ كلها ممنوعة. و إن سـلّم، فلِمَ لا يجوز أن يكون هذا العالم و ذلك مركوزين في ثخن كرة أعظم منهما؟ و وجوب تماثل عنصـرَي العـالمين مطلقـاً ممنوع؛ لإمكـان الاختلاف في الصـورة أو [3] الهيولى؛ و إن حصـل الاشتراك في الصفات و اللوازم.

أقول:

المبحـث الثـالث: في الجنّة و النار. قال نفاة الجنّة و النار: الجنّة و النار إمّا أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر. فإن كانتا في هذا العالم فإمّا أن تكونا في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر.

و الأوّل محال؛ لأنّ الأفلاك لا تنخرق و لا يخالطها شـيء من الفاسدات، و كونهما في الأفلاك يقتضـي خرقها؛ لأنّ الأنهار و الأشـجار و الدركات التي فيها النيران في الأفلاك تقتضـي خرقها و

---

١. أ: قابلة.

٢. التفسير الكبير ٩: ٣٦٦؛ بحار الأنوار ٨: ٨٤.

٣. د: أو.

مخالطتها مع الأجسام الفاسدة، و هو باطل.

و الثاني- و هو أن تكونا في عالم العناصر- يقتضي أن يكون الحشر تناسخاً. و إن كانتا في عالم آخر فهو باطل؛ لأنّ هذا العالم كريّ؛ لأنّ الفلك بسيط- على ما[1] سبق- فشكله الكرة[2]، فلو فرض عالم آخر كان كريّاً، فلو فرض كرة أخرى حصل بينهما خلأ، و هو محال.

و[3] لأنّ العالم الثاني لو حصل فيه الجنّة و النار لحصلت فيه العناصر، و لو حصلت فيه العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر، مائلة إلى أحيازها، مقتضية للحركة إليها، و كانت ساكنة في أحياز ذلك العالم طبعاً، فيلزم أن يكون لجسم واحد مكانان بالطبع، و هو محال، أو كانت ساكنة في أحياز ذلك العالم قسراً دائماً، و هو محال أيضاً.

و الجواب: لِمَ لا يجوز أن تكون الجنّة في هذا العالم و تكون في عالم الأفلاك، كما قيل الجنّة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى؛ لقوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهى * عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوى﴾ (النجم: ١٤- ١٥)، و سدرة المنتهى في السماء السابعة. و لقوله صلّى الله عليه و سلّم: «سقف الجنّة عرش الرحمن»، و العرش هو الفلك الثامن عند المتقدّمين.

قوله: «الأفلاك لا تنخرق»، قلنا: امتناع الخرق على الأفلاك ممنوع، و لِمَ لا يجوز أن تكون النار في هذا العالم تحت الأرضين.

قوله: «لو كان كذلك لكان الحشر تناسخاً»، قلنا: لا نسلّم، و الفرق بين الحشر في هذا العالم[4] و التناسخ أنّ الحشر في هذا العالم ردّ النفس إلى بدنها المعاد- إن كان البدن معاداً بعينه- أو إلى البدن المؤلّف من أجزائه الأصلية- إن لم يكن البدن معاداً بعينه- و التناسخ ردّ النفس إلى بدن مبتدأ[5].

أو يكون الحشر في عالم آخر. قوله: «لأنّ الفلك بسيط فشكله الكرة»، قلنا: لا نسلّم بساطة كلّ محيط. و لئن سلّم؛ فلا نسلّم استلزام البساطة كرية الشكل. و لئن سلّم استلزام البساطة كرية الشكل

---

١. أ، ب: كما.

٢. أ: الكريّ.

٣. أ: - و.

٤. أ: - في هذا العالم.

٥. ب: المبتدأ.

حتّى يحصل بينهما خلأ؛ فلا نسلّم امتناع الخلأ.

و الحاصل أنّ امتناع كونهما في عالم آخر مبنيّ على بساطة كلّ محيط، و استلزام البساطة كرية الشكل، و على امتناع الخلأ، و كلّ هذه المقدّمات ممنوعة.

و لئن سلّم جميع هذه المقدّمات، فلِمَ لا يجوز أن يكون هذا العالم و العالم الذي فيه الجنّة و النار كرتين مركوزتين في ثخن كرة أعظم منهما، فلا يحصل بينهما خلأ؟ و لا نسلّم أنّه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت متماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة؛ فإنّ وجوب تماثل عنصرَي العالمين مطلقاً- أي: في تمام الماهيّة- ممنوع؛ لإمكان الاختلاف في الصورة أو الهيولى؛ و إن حصل الاشتراك في الصفات و اللوازم؛ بأن يكون نار ذلك العالم مثلاً حارّة يابسة طالبة لمقعّر فلك قمر[1] ذلك العالم كنار عالمنا هذا، و كذلك القول في سائر العناصر؛ لجواز اشتراك المختلفات بالماهيّة في الصفات و اللوازم.

[في أنّ الجنّة و النار مخلوقتان الآن]

قال:

فرع: الجنّة و النار مخلوقتان خلافاً لأبي هاشم و القاضي عبد الجبار. لنا: قوله تعالى: ﴿وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣).

لا يقال: إنّما يكون عرضها عرضهما إن وقعت في أحيازهما، و ذلك إنّما يكون بعد فنائهما؛ لاستحالة تداخل الأجسام. لأنّ[2] المراد أنّ عرضها مثل عرضهما؛ لقوله تعالى: ﴿عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ﴾ (الحديد: ٢١)، و[3] لأنّ عرضها لا يكون[4] عين عرضهما.

و قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤).

و إسكان آدم عليه السلام في الجنّة و إخراجه عنها.

قالوا: لو كانت الجنّة مخلوقة لما كانت دائمة؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْ‌ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، و التالي باطل؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُها دائِمٌ﴾ (الرعد: ٣٥)، أي مأكولها.

---

١. أ: فلک في.

٢. أ: لأنّا نقول.

٣. أ: - و.

٤. أ: لا أنّ عرضها يكون.

قلنا: معنى قوله: «كلّ شـيء هالك» أي كلّ شـيء ممّا سـواه[1]، فهو هالك معدوم في حدّ ذاتـه و بـالنظر إليه و من حيث هو، لا أنّ العدم يطرأ عليه. و إن سـلّم فمخصـوص؛ جمعاً بين الأدلّة.

و أيضـاً: قولـه تعالى: «أُكُلُها دائِمٌ» متروك الظاهر؛ لأنّ المأكول لا محالة يفني بالأكل، بل المعنى أنّه كلّما فنى شيء منها حدث عقيبه مثله، و ذلك لا ينافي عدم الجنّة طرفة عين.

أقول:

هـذا فرع على جواز[2] وجود الجنّـة و النـار. على تقدير جواز وجود الجنّة و النار اختلفوا في أنّهما مخلوقتان الآن. ذهب الجمهور إلى أنّ الجنّة و النار مخلوقتان الآن خلافاً لأبي هاشـم و القاضـي عبد الجبّار.

لنا: قوله تعالى في وصـف الجنّة: ﴿وَ جَنَّةٍ عَرْضُـهَا السَّـماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ۱۳۳)، أخبر الله تعـالى عن إعداد الجنّة بلفظ الماضـي، فدلّ على أنّها مخلوقة الآن، و إلّا يلزم الكذب عن الله تعالى، و هو محال.

لا يقال: لو كانت الجنّة مخلوقة الآن لكان عرضـها عرض السماوات و الأرض، و اللازم باطل. أمّا الملازمة فظاهرة، و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّه إنّما يكون عرضـها عرض السـماوات و الأرض إذا وقعت في أحياز السـماوات و الأرض؛ إذ لو وقعت في غير أحيازهما أو في بعض أحيازهما لم يكن عرضـها عرضـهما، و وقوعها في جميع أحيازهما إنّما يمكن بعد فناء السـماوات و الأرض؛ لاسـتحالة تداخل الأجسام، و هو محال.

لأنّـا نقول: المراد من قولـه تعـالى: ﴿عَرْضُـهَا السَّـماواتُ وَ الْأَرْضُ﴾ مثل عرض السـماوات و الأرض؛ لقوله تعالى: ﴿كَعَرْضِ السَّـماءِ وَ الْأَرْضِ﴾ (الحديد: ۲۱)، و لأنّه يمتنع أن يكون عرضـهما عين عرض الجنّة، و حينئذ يجوز أن يكون فوق السـماء السـابعة فضـاء يكون عرضـه مثل عرض السماوات و الأرض، و الجنّة فيه.

و قولـه تعـالى: ﴿فَـاتَّقُوا النَّـارَ الَّتِي وَقُودُهَـا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ﴾ (البقرة: ۲٤)؛ فإنّه

---

۱. أ: ما سوى الله تعالى.

۲. ب: - جواز.

أخبر بلفظ الماضي أنّ النار أعدّت و خلقت، فتكون مخلوقة الآن، و إلّا يلزم الكذب في خبره تعالى.

و لنا[١] أيضاً: أنّ إسكان الله تعالى آدم عليه السلام في الجنّة و إخراجه عنها بسبب أكل الشجرة بعد نهيه تعالى عنها يدلّ صريحاً على أنّ الجنّة مخلوقة الآن.

قال أبو هاشم و القاضي عبد الجبار: لو كانت الجنّة مخلوقة الآن لما كانت دائمة، و اللازم باطل. أمّا الملازمة؛ فلقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، يدلّ على أنّ ما سوى الله تعالى ينعدم، و الجنّة ممّا سوى الله تعالى، فقد تنعدم، فلا تكون دائمة. و أمّا بطلان اللازم؛ فلقوله تعالى: ﴿أُكُلُها دائِمٌ﴾ (الرعد: ٣٥) أي: مأكول الجنّة دائم، و إذا كان مأكول الجنّة دائماً يكون وجود[٢] وجود[٢] الجنّة دائماً؛ إذ دوام مأكول الجنّة بدون دوام الجنّة غير معقول. و إذا ثبت أنّ الجنّة غير مخلوقة الآن يلزم أيضاً أن لا تكون النار مخلوقة الآن.

أجاب المصنّف أوّلاً بمنع الملازمة، و ثانياً بمنع بطلان اللازم. أمّا منع الملازمة؛ فلأنّه لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها.

قولهما: «قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ يدلّ على أنّ ما سوى الله تعالى ينعدم»، قلنا: لا نسلّم أنّ قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ يدلّ على أنّ ما سوى الله تعالى ينعدم؛ فإنّ معناه أنّ كل شيء ممّا سوى الله تعالى معدوم في حدّ ذاته و بالنظر إلى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجده؛ لأنّ كلّ ما سواه ممكن، و الممكن بالنظر إلى ذاته لا يستحقّ الوجود، فلا يكون بالنظر إلى ذاته موجوداً، و ليس معناه أنّ ما سوى الله تعالى يطرأ عليه العدم، فلا يلزم من كون الجنّة مخلوقة الآن طريان العدم عليها.

و لئن سلّم أنّ معناه أنّ كل شيء ممّا سوى الله تعالى يطرأ عليه العدم، فهو مخصوص بقوله تعالى: ﴿أُكُلُها دائِمٌ﴾ (الرعد: ٣٥)؛ فإنّه يدلّ على أنّ الجنّة دائمة لما سبق، و حينئذ يكون معناه أنّ كلّ شيء ممّا سوى الله تعالى و غير الجنّة يطرد عليه العدم، و إنّما خصّص جمعاً بين الدليلين، و إذا كان مخصوصاً لا يلزم من كون الجنّة مخلوقة الآن طريان العدم عليها.

---

١. أ: – لنا.

٢. أ: قصور.

و أمّا منع بطلان اللازم؛ فلأنّا لا نسلّم دلالة قوله تعالى: ﴿أُكُلُها دائِمٌ﴾ (الرعد: ۳٥) على دوام الجنّة. و ذلك؛ لأنّ قوله تعالى: «أُكُلُها دائِمٌ» متروك الظاهر؛ لأنّ المراد بالأكل المأكول، و يمتنع دوام المأكول؛ لأنّ المأكول لا محالة يفني بالأكل، فلا يمكن أن يكون دائماً، بل معناه أنّه كلّما فنى شيء من المأكول بالأكل حدث عقيبه مثله، و ذلك لا ينافي عدم الجنّة طرفة عين.

[المبحث الرابع: في الثواب و العقاب]

قال:

الرابع: في الثواب و العقاب. قالت المعتزلة[1] البصرية الثواب على الطاعة حقّ على الله تعالى واجب عليه؛ لأنّه إنّما شرع التكاليف الشاقّة لغرضنا؛ لاستحالة العبث عليه و عود الفوائد إليه، و ذلك الغرض إمّا حصول نفع أو دفع ضرّ، و الثاني باطل؛ لأنّه لو أبقانا على العدم لاسترحنا و لم نحتج إلى تلك المشاقّ، و الأوّل إمّا أن يكون منفعة سابقة، و هو مستقبح عقلاً، أو لاحقة، و هو المطلوب.

و أيضاً: قوله تعالى: ﴿جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧) و أمثاله يدلّ على أنّ العمل يستدعي الثواب.

قلنا: قد بيّنا أنّه لا غرض لفعله و لا علّة لحكمه، و مع ذلك فلِمَ لا يكفي في حصول النفع سوابق النعم؟ و الاستقباح ممنوع، كيف و المعتزلة أوجبوا الشكر و النظر في المعرفة عقلاً لما سبق من نعمه، و الآية لا تدلّ على الوجوب، و لفظ الجزاء يكفي لإطلاقه كون الفعل علامة و دليلاً.

و قالت المعتزلة و الخوارج: إنّه يجب عليه عقاب الكافر و صاحب الكبيرة؛ لأنّ العفو تسوية بين المطيع و العاصي. و لأنّ شهوة الفسوق مركّبة فينا، فلو لم تكن بحيث تقطع بالعقاب كان ذلك إغراء عليه، و لأنّه تعالى أخبر بأنّ الكافر و الفاسق يدخلان النار في مواضع شتّى، و الخلف في خبره محال.

و الجواب عن الأوّل: أنّه و إن لم يعذّب العاصي، لكنّه لا يثيبه إثابة المطيع، فلا تسوية. و عن الثاني: أنّ تغليب طرف العقاب بالتهديد و التوعيد كاف في الإحجام، و توقّع العفو قبل التوبة كتوقّعه بعد التوبة. و عن الثالث: أنّه لا يدلّ عليه شيء منها على وجوب العقاب في نفسه.

ثمّ قالوا: وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكفّار لوجوه:

الأوّل: الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم، كقوله تعالى: ﴿بَلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١)، و قوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِيها﴾ (النساء: ١٤)، ﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها﴾ (النساء: ٩٣).

---

١. أ، س: – المعتزلة.

الثاني: قوله تعالى في صفتهم: ﴿وَ ما هُمْ عَنْها بِغائِبِينَ﴾ (الانفطار: ١٦).

الثالث: أنّ الفاسق يستحقّ العقاب بفسقه، و ذلك يسقط ما استحقّه من الثواب؛ لما بينهما من التنافي.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ الخلود هو المكث الطويل، و استعماله بهذا المعنى كثير.

و عن الثاني: بأنّ المراد من الفجّار الكاملون في الفجور، و هم الكفّار، بدليل قوله تعالى: ﴿أُولئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عبس: ٤٢)، و[1] توفيقاً بينه و بين الآيات الدالّة على اختصاص العذاب بالكفّار، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَى الْكافِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧)، ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنا أَنَّ الْعَذابَ عَلى مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى﴾ (طه: ٤٨)، ﴿كُلَّما أُلْقِيَ فِيها فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُها أَ لَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قالُوا بَلى قَدْ جاءَنا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنا﴾ (الملك: ٨- ٩)، ﴿لا يَصْلاها إِلاَّ الْأَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَ تَوَلَّى﴾ (الليل: ١٥- ١٦)، ﴿يَوْمَ لا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ (التحريم: ٨)، و الفاسق مؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ (الحجرات: ٩)، و لهذا قطع مقاتل بن سليمان[2] و المرجئة[3] بأنّهم لا يعاقبون.

و عن الثالث: بمنع الاستحقاقين و منافاتهما. و بأنّ استحقاق العقاب لو أحبط استحقاق الثواب فإمّا أن ينحبط منه شيء على طريق الموازنة- كما هو مذهب أبي هاشم- أو لا ينحبط- كما هو مذهب أبيه- و كلاهما باطلان. أمّا الأوّل؛ فلأنّ تأثير كلّ منهما في عدم الآخر إمّا أن يكونا معاً أو على التعاقب، و الأوّل محال؛ لاستلزامه وجودهما حال عدمهما، و كذا الثاني؛ لأنّ المغلوب المحبط لا يعود[4] غالباً. و أمّا الثاني؛ فلأنّه إلغاء للطاعة و تضييع لها، و هو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧).

أقول:

---

١. أ: - و.

٢. هو: أبو الحسن مُقاتِل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء، البلخي (م ١٥٠ق)، من أعلام المفسرين. أصله من بلخ انتقل إلى البصرة، و دخل بغداد فحدّث بها، و توفّي بالبصرة. من كتبه: التفسير الكبير، نوادر التفسير، الرد على القدرية، متشابه القرآن، الناسخ و المنسوخ، القراءات و الوجوه و النظائر. راجع عنه: الأعلام ٧: ٢٨١؛ شذرات الذهب ٢: ٢٢٨؛ المنتظم ٨: ١٢٦- ١٢٧.

٣. المرجئة: جماعة تكلموا في الإيمان و العمل. و الإرجاء تأخير الحكم في مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة؛ فلا يقضى عليه بحكم في الدنيا. و كانوا يقولون لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. و هم أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، مرجئة القدرية، مرجئة الجبرية، و المرجئة الخالصة. راجع عنها: مقالات الإسلاميين: ١٣٢- ١٥٤؛ الملل و النحل ١: ١٦١- ١٦٨؛ الفرق بين الفرق: ١٩٠- ١٩٥؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين: ٧٣- ٧٨.

٤. أ: + مُحبِطاً.

المبحث الرابع: في الثواب و العقاب. قالت معتزلة البصـرة: الثواب على الطاعة حقّ على الله تعالى واجب عليه لوجهين:

الأوّل: أنّ الله تعالى شرع التكاليف الشاقّة، فلا يخلو إمّا أن يكون شرعها لا لغرض أو لغرض.

و الأوّل باطل؛ لأنّ شـرعها لا لغرض عبث، و هو مسـتحيل. و الثاني لا يخلو إمّا أن يكون الغرض عائد إليه أو عائد إلينا. و الأوّل باطل؛ لاستحالة عود الفوائد إليه.

و الثـاني- و هو أن يكون الغرض عـائـداً إلينا- لا يخلو إمّا أن يكون الغرض حصـول نفع أو دفع ضرر.

و الثـاني بـاطـل؛ لأنّـه لو كان الغرض دفع الضـرر لكان إبقاؤنا على العدم أولى؛ لأنّه لو أبقانا على العدم لاسـترحنا و لم نحتج إلى تلك المشـاقّ و الإتعاب بها، لكن لمّا لم يبقنا على العدم دلّ على أنّ الغرض ليس دفع الضرر.

و الأوّل- و هو أن يكون الغرض حصـول المنفعة لنا- إمّا أن يكون منفعة سـابقة على التكاليف، مثل الوجود و الأعضـاء الظاهرة و الباطنة و الحياة و الصـحّة و ما تتوقّف عليه الصحّة من الرزق و غيره من النعم، و هو مستقبح عقلاً؛ لأنّه لا يليق بالجواد الكريم الحكيم أن ينعم على أحد ثمّ يكلّفه المشاقّ من غير أن يحصـل للمكلّف نفع حـال التكليف أو[1] بعده، و إمّا أن يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقـة- أي: منفعـة تحصـل بعـد التكليف- و هو المطلوب؛ فإنّ الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف، فثبـت أنّ الغرض من التكليف هو الثواب على الإتيـان بهـا، فوجـب على الله تعالى.

الثـاني: قولـه تعـالى: ﴿وَ حُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُؤِ ٱلْمَكْنُونِ * جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (الواقعة: ٢٢- ٢٤)، يدلّ على أنّ العمل سبب للثواب.

قلنا في الجواب عن الوجه الأوّل: أنّا قد بيّنا في المسـألة الخامسـة من الباب الثالث في أفعاله أنّه لا غرض لفعلـه و لا علّـة لحكمـه، و مع هـذا، فلِمَ لا يكفي أن يكون الغرض من التكاليف شـكر النعم السـابقة؟ و الاستقباح ممنوع، سيّما و الحقّ أنّه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى، و كيف كون الغرض من

---

١. أ: للمكلّف فائدة.

التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبيحاً منه؛ و المعتزلة أوجبوا الشكر و النظر في المعرفة لأجل ما سبق من نعمه.

و في الجواب عن الوجه الثاني: أنّ الآية- و هي قوله تعالى: ﴿جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧)- لا تدلّ على وجوب الثواب على الله تعالى، بل تدلّ على وقوعه.

قوله: «و لفظ الجزاء» إشارة إلى جواب دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنّ الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل، و جزاء الشيء يجب ترتّبه عليه، نحو قول القائل: إن أحسنت إليّ فلك كذا. تقرير الجواب أن يقال: لا نسلّم أنّ جزاء الشيء يجب ترتّبه عليه، بل يكفي لإطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة و دليلاً له.

[أدلّة المعتزلة والخوارج على وجوب عقاب الكافر وصاحب الكبيرة]

و قالت المعتزلة و الخوارج يجب على الله عقاب الكافر و صاحب الكبيرة بوجوه[1] ثلاثة:

الأوّل: أنّ العفو عن الكافر و صاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع و العاصي؛ لاستوائهما في عدم العذاب، و التسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة، لكنّه تعالى عدل بالاتّفاق.

الثاني: أنّ شهوة الفسوق مركّبة فينا، فلو لم تكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك إغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق؛ لأنّا لو شككنا في العقاب على الفسوق- و شهوةُ الفسوق و داعيتها مخلوقة فينا- لم نترك الفسوق لأجل تحقّق الوصول إلى المشتهيات مع الشكّ في العقاب عليه.

الثالث: أنّ الله تعالى أخبر بأنّ الكافر و الفاسق يدخلان النار في مواضع شتّى، كقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ (الزمر: ٧١)، و قوله تعالى: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ (مريم: ٨٦)، و الخلف في خبر الله تعالى محال، فوجب دخول الكافر و صاحب الكبيرة في النار.

و الجواب عن الأوّل: أنّ العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه و بين المطيع؛ لأنّه تعالى و إن

---

١. ج: لوجوه.

لم يعذّب العاصي، لكنّه تعالى لا يثيبه إثابة المطيع، فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن المعاصي.

و عن الثاني: أنّه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي؛ فإنّ تغليب طرف العقاب على العفو بالتهديد و التوعيد[1] كاف في الإحجام، أي: المنع. و أيضاً: لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الإغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الإغراء أيضاً بعين ما ذكرتم، و أنتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة، فالإلزام مشترك، فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه.

و عن الثالث: أنّه لا يدلّ شيء من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه، بل غاية ما في الباب أنّها تدلّ على وقوع العقاب، و لا تدلّ على أنّ الكبيرة موجبة للعقاب، و هذا هو المتنازع فيه.

[أدلّة المعتزلة على دوام عقاب صاحب الكبيرة]

ثمّ المعتزلة- بعد إثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة- قالوا: وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما أنّ وعيد الكافر لا ينقطع، لوجوه:

الأوّل: الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد أصحاب الكبائر، كقوله تعالى: ﴿بَلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١)، و قوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِيها﴾ (النساء: ١٤)، و كقوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها﴾ (النساء: ٩٣)؛ لأنّ «مَن» في الآيات الثلاث للعموم متناول كلّ[2] من كسب سيّئة و كلّ من يعصي الله و رسوله و كلّ من يقتل مؤمناً متعمّداً، و صاحب الكبيرة و إن كان مؤمناً فقد كسب سيّئة و عصى الله و قتل مؤمناً متعمّداً.

الثاني: قوله تعالى في صفة أصحاب الكبائر: ﴿إِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ * يَصلَوْنَهَا يَومَ ٱلدِّينِ * وَ مَا هُم عَنهَا بِغَآئِبِينَ﴾ (الانفطار: ١٤- ١٦)، يدلّ على أنّ الفجّار الذين من جملتهم أصحاب الكبائر دائمون في النار؛ إذ لو خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها، و الآية تدلّ على أنّهم غير غائبين عنها.

الثالث: أنّ الفاسق يستحقّ العقاب بفسقه لما سبق، و استحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقّه

---

١. أ: الوعيد.

٢. ب: لكلّ.

الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق؛ لما بين العقاب و الثواب من التنافي؛ لأنّ العقاب هو المضرّة الدائمة المستحقّة الخالية من الثواب المقرونة بالاستحقار، و الثواب هو المنفعة الدائمة المستحقّة المقارنة للتعظيم الخالية من الشوائب، فيمتنع الجمع بين استحقاقيهما.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ الخلود هو المكث الطويل، و استعمال الخلود بهذا المعنى- أي: المكث الطويل- كثير مستغنى عن ذكره لشهرته.

و عن الثاني: بأنّ المراد من الفجّار الكاملون في الفجور، و هم الكفّار بدليل قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عبس: ٤٢). و أيضاً: يجب حمل الفجّار على الكفّار توفيقاً بين قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٤)، و بين الآيات الدالّة على اختصاص العذاب بالكفّار، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَى الْكافِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧)، فهذه الآية دالّة على اختصاص الخزي بالكافرين. ثمّ إنّ من دخل النار فقد حصل له الخزي؛ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُ﴾ (آل عمران: ١٩٢)، فلمّا لم يحصل الخزي إلّا للكفّار لزم أن لا يدخل النار إلّا الكفّار.

و لقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنا أَنَّ الْعَذابَ عَلى مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى﴾ (طه: ٤٨)؛ فإنّ هذه الآية دلّت على اختصاص العذاب بمن كذّب و تولّى، فمن لم يكذّب و لم يتولّ لم يكن العذاب عليه، و صاحب الكبيرة لم يكذّب و لم يتولّ، فلم يكن العذاب عليه.

و قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ * قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٞ فَكَذَّبۡنَا وَ قُلۡنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ كَبِيرٖ﴾ (الملك: ٨- ٩)، فهذه الآية دالّة على أنّه كلّما ألقي فوج في النار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذّبنا و قلنا ما نزّل الله من شيء إن أنتم إلّا في ضلال كبير، فهذا صريح[١] أنّ الملقين في النار هم المكذّبون المنكرون لتنزيل الله تعالى شيئاً، و هم الكفّار.

و قوله تعالى: ﴿لا يَصْلاها إِلاَّ الْأَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَ تَوَلَّى﴾ (الليل: ١٥- ١٦)، و صاحب الكبيرة لم يكذّب و لم يتولّ، فلا يصلاها.

و قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (التحريم: ٨)، و الفاسق مؤمن؛ لقوله

---

١. أ: + على.

تعالى: ﴿وَ إِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ (الحجرات: ۹)، سمّاهم المؤمنين[۱] حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة، و إذا كان الفاسق مؤمناً لا يخزى.

و لهذه الآيات الدالّة على اختصاص العذاب بالكفّار قَطَع مقاتل بن سليمان و المرجئة بأنّ أصحاب الكبائر لا يعاقبون.

و عن الثالث: بمنع الاستحقاقين؛ فإنّا لا نسلّم أنّه استحقّ الثواب و العقاب، و إنّما يلزم ذلك أن لو كانت الطاعة سبباً لاستحقاق الثواب و المعصية سبباً لاستحقاق العقاب، و هو ممنوع.

و لئن سلّم الاستحقاقان[۲]؛ فلا نسلّم منافاة الاستحقاقين، و إنّما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كلّ من الثواب و العقاب مقيّداً بالدوام، و هو ممنوع؛ فإنّ الثواب هو المنفعة الآجلة و العقاب هو المضرّة الآجلة؛ أعم من أن يكون دائماً أو لا.

و بأنّ استحقاق العقاب لو أحبط استحقاق الثواب فإمّا أن ينحبط شيء من استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب أبي هاشم، أو لا ينحبط من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب أبيه أبي علي.

مثلاً إذا استحقّ عشرة أجزاء من الثواب ثمّ فعل ما به يستحقّ عشرة أجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطارئ إمّا أن يحبط استحقاق الثواب و ينحبط على طريق الموازنة، أو يحبط استحقاق الثواب و لا ينحبط، و كلاهما باطل.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب، و كذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب، فلكلّ من الاستحقاقين- استحقاق العقاب و استحقاق الثواب- تأثير في عدم الآخر، فتأثير كلّ من الاستحقاقين في عدم الآخر إمّا أن يكون معاً أو على التعاقب، و الأوّل محال؛ لاستلزام تأثير كلّ منهما في عدم الآخر معاً وجودهما حال عدمهما؛ لأنّ سبب عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر، فلو عدما معاً لوجدا معاً؛ ضرورة وجود السبب حال حدوث

۱. أ: مؤمنين.

۲. أ: الاستحقاق.

المسبّب، فيلزم وجودهما حال عدمهما. و كذا الثاني- و هو أن يكون تأثير كلّ منهما في عدم الآخر على التعاقب- أيضاً محال؛ لأنّه يلزم أن يعود المغلوب المحبَط محبِطاً غالباً و المغلوب المحبَط لا يعود محبِطاً غالباً.

و أمّا الثاني- و هو أنّ استحقاق العقاب الطارئ يحبط استحقاق الثواب السابق و لا ينحبط استحقاق العقاب- فباطل؛ لأنّه إلغاء للطاعة و تضييع لها، و هو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧).

[قول الأشاعرة في الثواب والعقاب]

قال:

و أمّا أصحابنا فقالوا[١] الثواب فضل من الله و العقاب عدل منه و العمل دليل و كلّ ميسّر لما خلق له.

و الله يخلد المؤمن الموفّق للطاعات في جنانه وفاء بعهده، و يعذّب الكافر المعاند في نيرانه أبداً بمقتضى وعيده، و ينقطع وعيد المؤمن العاصي؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧)، و لا يرى إلّا بعد الخلاص من العذاب، و قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ (الزمر: ٥٣)، و لقوله عليه السلام: «من قال لا إله إلّا الله دخل الجنّة»[٢]، و يرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى بفضله[٣] و لطفه.

فإن قيل: القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية؛ لأنّها منقسمة بانقسام محلّها، فنصفها مثلاً إذا حرّك جسمها فإمّا أن يتحرّك حركات متناهية، فيكون تحريك الكلّ ضعف تحريك الجزء؛ لأنّ نسبة الأثرين كنسبة المؤثّرين و ضِعف المتناهي متناه، أو يتحرّك حركات غير متناهية، فكلّ القوّة[٤] إن لم تزد عليها كان الشيء مع غيره كلا معه، و إن زادت وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه، و هو محال.

و أيضاً: فالمؤلّفة من العناصر و الحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتّى تزول بالكليّة، و يفضي إلى انطفاء الحرارة و خراب البدن، فكيف يدوم الثواب و العقاب؟

---

١. أ: و أصحابنا قالوا.

٢. بحار الأنوار ٣: ١٣؛ الأسماء و الصفات للبيهقي: ١٦٠.

٣. س: من فضله.

٤. أ: القوى.

و أيضاً: دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول.

قلنا: أمّا الأوّل فمبنيّ على نفي الجوهر الفرد، و سريان القوّة في محلّها، و أنّ جزء القوّة قوّة، و البرهان لم يقم عليها. و مع ذلك؛ فإنّه منقوض بحركات الأفلاك. و مدفوع عنّا؛ لأنّ القوى عندنا عرض فلعلّها تفني و تتجدّد.

و أمّا الثاني: فممنوع؛ لأنّ القول بالمزاج و تركّب المواليد عن العناصر ليس بيقيني، و تأثير الحرارة في الرطوبة إنّما يفضي إلى إفنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلّل منه.

و كذا الثالث؛ لأنّ الاعتدال في المزاج ليس شرطاً للحياة عندنا. و أيضاً: فإنّ من الحيوانات ما يعيش في النار و يلتذّ، فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألّم في النار و لا يموت بها.

أقول:

و أمّا أصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى و العقاب على المعصية عدل منه، و عمل الطاعة دليل على حصول الثواب، و فعل المعصية علامة العقاب[1]، و لا يكون الثواب على الطاعة واجباً على الله تعالى و لا العقاب على المعصية؛ لما علمت أنّه لا يجب على الله شيء، و كلّ ميسّر لما خلق له، فالمطيع موفّق ميسّر لما خلق له، و هو الطاعة، و العاصي ميسّر لما خلق له، و هو المعصية، و ليس للعبد في ذلك تأثير.

و الله تعالى يخلد المؤمن الموفّق للطاعات في جنانه وفاءً بوعده، قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ عَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّـٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلاً * خَـٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلاً﴾ (الكهف: ١٠٧- ١٠٨). و يعذّب الكافر المعاند المعرض عن الحقّ في نيرانه أبداً بمقتضى وعيده في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَ ٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ (البيّنة: ٦).

[انقطاع وعيد المؤمن العاصي]

و ينقطع وعيد المؤمن العاصي لوجوه ثلاثة:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧)، و المؤمن العاصي قد عمل

---

١. أ: للعقاب.

مثقال ذرة خيراً، و كيف لا و الإيمان أعظم الخيرات، فيجب أن يرى ثوابه بمقتضى الآية، و لا يرى إلّا بعد الخلاص من العذاب؛ إذ لا ثواب قبل العقاب بالاتّفاق، و رؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده.

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: ٥٣)، خُصّ عنه الشرك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، فيبقى معمولاً به فيما عدا الشرك من الذنوب، و غفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد.

الثالث. قوله عليه السلام: «من قال لا إله إلّا الله دخل الجنّة»، و المؤمن العاصي قال لا إله إلّا الله، فيدخل الجنّة فينقطع وعيده.

و يرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى إذا لم يصل إلى المطلوب من فضله و لطفه. قال الجاحظ و العنبري[1]: إنّه معذور؛ لقوله تعالى: ﴿وَ مَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، و الباقون منعوه و ادّعوا فيه الإجماع.

اعلم: أنّ البالغ في الاجتهاد إمّا أن يصير واصلاً أو يبقى ناظراً، و كلاهما ناجيان. و محال أن يؤدّي الاجتهاد إلى الكفر. و الكافر إمّا مقلّد للكفر[2] و إمّا جاهل جهلاً مركّباً، و كلاهما مقصّران في الاجتهاد، و لذلك حكموا بوقوعهم في العذاب. و قوله تعالى: ﴿وَ مَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨) خطاب لأهل الدين، لا للخارجين من الدين أو الذين لم يدخلوا في الدين.

[دفع القول باستحالة دوام الثواب و العقاب]

فإن قيل: القول بدوام الثواب و العقاب غير معقول لثلاثة وجوه:

الأوّل: القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية؛ لأنّ القوّة[3] الجسمانية منقسمة بانقسام

---

١. هو: عبد الله (عبيد الله) بن الحسن العنبري البصري، كان فقيهاً من أهل البصرة، ولد سنة ١٠٦ق و مات سنة ١٦٦ أو ١٦٨ق. ولي قضاء البصرة سنة ١٥٧ق إلى أن عزله المهدي سنة وفاته. كان من المتكلمين و قائلاً بما طُعن عليه، مثل قوله بعدم خلود الكفّار في النار، و قوله بإصابة المجتهدين في الفروع و الأصول. انظر: الأعلام ٤: ١٩٢.

٢. ب: بالكفر.

٣. أ: القوى.

محلّها، فقوّة نصف الجسم نصف قوّة الجسم.

فنصف القوّة مثلاً إذا حرّك جسمها- أعني نصف ذلك الجسم- من مبدأ معيّن فإمّا أن يحرّك حركات متناهية، فيكون تحريك كلّ جسم ضِعف تحريك جزئه- أعني نصف ذلك الجسم- من ذلك المبدأ؛ لأنّ نسبة الأثرين كنسبة المؤثّرين، و لمّا كانت قوّة كلّ الجسم ضِعف قوّة نصف الجسم كان تحريك كلّ الجسم ضِعف تحريك نصف الجسم، و تحريك نصف الجسم متناه، فيكون تحريك كلّ الجسم أيضاً متناهياً؛ لأنّ ضِعف المتناهي متناه.

و إمّا أن يحرّك نصفُ الجسم حركات غير متناهية، فكلّ القوة إن لم تزد على قوّة نصف الجسم كان الشيء مع غيره- أي: نصف القوّة مع النصف الآخر- كالشيء لا مع غيره- أي: كنصف القوّة بدون النصف الآخر- فيكون الكلّ مساوياً للجزء، و هو محال.

و إن زادت كلّ القوّة على قوّة نصف الجسم تكون حركات[1] كلّ القوّة زائدة على حركات[2] نصف القوّة؛ لأنّ نسبة الأثرين كنسبة المؤثّرين، فأثر القوّة الزائدة زائد على أثر القوّة الناقصة، و الفرض أنّ الجسمين تحرّكا من مبدأ واحد، فوقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه، فيلزم أن يكون ما فرضناه غير متناه متناهياً، و هو محال.

فثبت أنّ الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية، فلا يكون البدن و قواه دائمين، فلا يكون الثواب و العقاب دائمين.

الثاني: أنّ البدن مؤلّف من العناصر الأربعة: الأرض و الماء و الهواء و النار، و الحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي في البدن حتّى تزول الرطوبة بالكليّة و تفضي[3] إلى انطفاء الحرارة؛ لأنّ الرطوبة مركب الحرارة، فإذا زالت الرطوبة بالكليّة انطفت الحرارة، فأفضى إلى خراب البدن، فلا يبقى الثواب و العقاب دائمين.

الثالث: لو كان العقاب في النار دائماً لكانت الحياة باقية دائماً؛ لأنّ تعذيب غير الحيّ غير ممكن، فيلزم دوام الحياة مع دوام الاحتراق، و دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول.

---

١. ب: تحريكات.

٢. ب: تحريكات.

٣. أ: فتفضي.

قلنا: أمّا الأوّل فمبنيّ على نفي الجوهر الفرد؛ فإنّ الجوهر الفرد لو كان موجوداً يكون الجسم مؤلّفاً من الجواهر الفردة، فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوّة الحالّة فيه؛ فإنّه يجوز أن تكون القوّة حالّة في المجموع من حيث هو مجموع، فتنعدم القوّة عند انقسام المحلّ، و مبنيّ على سريان القوّة في محلّها الذي هو الجسم.

بيانه: أنّ الجوهر الفرد و إن سلّم أنّه منتف و الجسم متّصل واحد، لكن لا نسلّم أنّ القوّة منقسمة بانقسام محلّها، و إنّما يلزم من انقسام محلّ القوّة انقسام القوّة إذا كانت القوّة سارية في محلّها، لكن سريان القوّة في محلّها ممنوع و مبنيّ على أنّ جزء القوّة قوّة لها تأثير، و هو ممنوع؛ لجواز أن يكون تأثير القوّة مشروطاً بأن تكون القوّة على وجه خاص، فإذا قسّم القوّة بانقسام محلّها، فالمقدار من القوّة الذي هو[1] في بعض الجسم لم يتحقّق فيه ما هو شرط التأثير، فلم يكن له تأثير.

و الحاصل أنّ هذا الوجه مبنيّ على المقدّمات الثلاث: نفي الجوهر الفرد، و سريان القوّة في محلّها، و أنّ جزء القوّة قوّة، و المقدّمات الثلاث ممنوعة، و البرهان لم يقم على المقدّمات.

و إن[2] سلّم هذه المقدّمات الثلاث فهذا الوجه منقوض بمحرّكات الأفلاك- أي: النفوس المنطبعة- فإنّها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم.

و لو صحّ أنّ القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية، فهو مدفوع عنّا؛ لأنّ القوى عندنا عرض، فلعلّ العرض الذي هو القوّة يفني و يتجدّد عرض آخر، هو قوّة أخرى مثل القوّة الفانية، فيفعل فعلاً آخر مثل الفعل الأوّل، و حينئذ لا يلزم من دوام الثواب و العقاب أن تكون القوى الجسمانية قويّة على أفعال غير متناهية، بل تكون قوى متعاقبة على التجدّد غير متناهية تقوى على أفعال غير متناهية، و هذا ليس بممتنع و لا دليل على امتناع هذا، و هذا الوجه لا يدلّ إلّا على امتناع صدور الأفعال الغير المتناهية من قوّة واحدة جسمانية.

و أمّا الوجه الثاني فممنوع؛ لأنّ القول بأنّ الأبدان مؤلّفة من العناصر مبنيّ على القول بالمزاج، و تركّب المواليد- المعادن و النبات و الحيوان- من العناصر ليس بيقيني.

---

١. ب: - هو.

٢. ب، ج: لئن.

و لئن سلّم القول بالمزاج و تركّب المواليد من العناصر فتأثير الحرارة في الرطوبة المتناهية إنّما يفضي إلى إفنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلّل منه، و امتناع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلّل منه ممنوع؛ فإنّه يجوز أن يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلّل منه، و حينئذ كلّما فنى شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فنى، فلا يلزم فناء الرطوبة بالكليّة و لا خراب البدن.

و كذا الوجه الثالث ممنوع؛ فإنّا لا نسلّم أنّ دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول، و إنّما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطاً للحياة، و هو ممنوع؛ فإنّ اعتدال المزاج ليس شرطاً لبقاء الحياة، بل الحياة باقية بإبقاء الفاعل المختار.

و أيضاً: فإنّ من الحيوانات ما يعيش في النار و يلتذّ بها، كالحيوان المسمّى بسمندر، فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألّم بالنار، و لا يتهرّى و لا يحترق و لا يموت بالنار.

[المبحث الخامس: في العفو و الشفاعة لأصحاب الكبائر]

قال:

الخامس: في العفو و الشفاعة لأصحاب الكبائر. أمّا الأوّل؛ فلقوله تعالى: ﴿وَ هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَعْفُوا عَنِ السَّيِّئاتِ﴾ (الشورى: ٢٥)، و قوله تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِما كَسَبُوا وَ يَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٤)، و الإجماع على أنّه عفوّ، و هو[1] إنّما يتحقّق بترك العقاب المستحقّ.

و المعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة و الكبائر بعدها، فالمعفوّ هو الكبائر قبلها. و قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، أي[2] قبل التوبة، و إلّا لم يتوجّه[3] الفرق و لا التعليق بالمشيئة على رأيهم، و قوله تعالى: ﴿وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنّاسِ عَلى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)، و أمثال ذلك كثيرة.

و أمّا الثاني؛ فلأنّه تعالى أمر النبيّ بالاستغفار لذنوب المؤمنين، و قال: ﴿و اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ﴾ (محمد: ١٩)، و صاحب الكبيرة مؤمن لما مرّ، فيستغفر له صيانة لعصمته، و يقبل منه تحصيلاً لمرضاته؛ لقوله تعالى: ﴿وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى﴾ (الضحى: ٥)، و قوله صلّى الله عليه و سلّم: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

احتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَ اتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً﴾ (البقرة: ٤٨)، و قوله تعالى: ﴿ما لِلظّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لا شَفِيعٍ يُطاعُ﴾ (غافر: ١٨)، و قوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا بَيْعٌ فِيهِ وَ لا خُلَّةٌ وَ لا شَفاعَةٌ﴾ (البقرة: ٢٥٤)، و قوله تعالى: ﴿وَ ما لِلظّالِمِينَ مِنْ أَنْصارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠).

و أجيب: بأنّها غير عامّة في الأعيان و لا في الأزمان، و إن ثبت عمومها فهي مخصوصة بما ذكرناه[4].

---

١. أ: العفو.

٢. أ: المراد.

٣. س: لم يوجّه.

٤. أ: ذكر.

[في العفو عن أصحاب الكبائر]

أقول:

المبحث الخامس: في العفو عن أصحاب الكبائر و الشفاعة لهم. أمّا الأوّل، و هو العفو- أي: إسقاط العذاب المستحقّ- فلوجوه ثلاثة:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَ هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَعْفُوا عَنِ السَّيِّئاتِ﴾ (الشورى: ٢٥)، و قوله تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِما كَسَبُوا وَ يَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٤)، و الإجماع على أنّ الله تعالى عفوّ، و العفو إنّما يتحقّق بترك العقاب المستحقّ.

و المعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة و على الكبائر بعد التوبة؛ فإنّ ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة و على الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة، فالمعفوّ هو الكبائر قبل التوبة؛ فإنّه لا يبقى للعفو معنى إلّا إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، أي: ما دون الشرك، فيتناول الكبائر و الصغائر. و المراد قبل التوبة؛ لوجهين:

أحدهما: أنّه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجّه الفرق بين الشرك و ما دونه، و اللازم باطل؛ ضرورة ثبوت الفرق. بيان الملازمة: أنّه بعد التوبة لا فرق بين الشرك و ما دونه في غفرانهما.

الثاني: لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجّه التعليق بالمشيئة على رأي المعتزلة، و اللازم باطل؛ لأنّه تعالى علّق الغفران بالمشيئة. بيان الملازمة: أنّه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها، لم يتوجّه التعليق بالمشيئة؛ لأنّ الغفران بعد التوبة واجب عندهم، و الواجب لا يجوز تعليقه بالمشيئة؛ لأنّ الواجب يجب فعله؛ شاء أو لم يشأ.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)، و كلمة «على» للحال، يقال: رأيت الأمير على عدل أو على ظلم؛ إذا كان متلبّساً به، فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم، فهو يدلّ على حصول المغفرة قبل التوبة، و أمثال ذلك نحو[1] قوله تعالى: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٣)، و قوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ

---

١. أ: - نحو.

ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُم إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾ (نوح: ١٠).

[في الشفاعة لأصحاب الكبائر]

و أمّا الثاني، و هو شفاعة نبيّنا صلّى الله عليه و سلّم لأصحاب الكبائر؛ فلأنّه تعالى أمر النبي صلّى الله عليه و سلّم لأصحاب الكبائر بالاستغفار لذنوب المؤمنين، و قال تعالى: ﴿و اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ﴾ (محمد: ١٩)، و صاحب الكبيرة مؤمن لما سبق، فيستغفر له؛ امتثالاً لأمره تعالى و صيانةً لعصمته، أي: عصمة النبي صلّى الله عليه و سلّم عن مخالفة أمره. و إذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالى شفاعته عليه الصلاة و السلام تحصيلاً لمرضاته عليه السلام؛ لقوله: ﴿وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى﴾ (الضحى: ٥)، فثبت أنّ شفاعة نبيّنا صلّى الله عليه و سلّم مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة.

و[1] لقوله: عليه الصلاة و السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[2]؛ فإنّه يدلّ على أنّ شفاعة النبي صلّى الله عليه و سلّم حاصلة لأهل الكبائر؛ سواء كان قبل التوبة أو بعدها.

و المعتزلة احتجّوا على أنّ شفاعة النبي عليه الصلاة و السلام لا أثر لها في إسقاط العذاب بآيات:

منها: قوله تعالى: ﴿وَ اتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً﴾ (البقرة: ٤٨). دلّت الآية على أنّه لا تجزي نفس عن نفس[3] شيئاً على سبيل العموم؛ فإنّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم، و تأثير شفاعة النبي صلّى الله عليه و سلّم في إسقاط العذاب مناف لمقتضى الآية، فلا يثبت التأثير.

و منها: قوله تعالى: ﴿ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لا شَفِيعٍ يُطاعُ﴾ (غافر: ١٨). نفى الله تعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم، و العصاة ظالمون، فلا يكون لهم شفيع أصلاً، فلا تثبت شفاعة النبي صلّى الله عليه و سلّم في حق العصاة.

و منها: قوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا بَيْعٌ فِيهِ وَ لا خُلَّةٌ وَ لا شَفاعَةٌ﴾ (البقرة: ٢٥٤). دلّت الآية على سبيل الظهور على نفي الشفاعة على الإطلاق، فيلزم نفي شفاعة النبي عليه الصلاة و السلام

---

١. أ، ج: – و.

٢. انظر: سنن الترمذي ٤: ٣٤٦؛ التوحيد للصدوق: ٤٠٧ (مع اختلاف يسير).

٣. أ: – عن نفس.

في حقّ العصاة.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَ ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠). و الشفيع من الأنصار، فلا يكون للظالمين شفيع، و العصاة ظالمون، فلا يكون لهم شفيع.

و أجيب عن هذه الآيات بأنّها غير عامّة في الأعيان و لا في الأزمان، فلا تتناول محلّ النزاع. و لئن سلّم أنّها عامّة في الأعيان و الأزمان حتّى تكون متناولة لمحلّ النزاع فهي مخصّصة بما ذكرنا من الآيات الدالّة على ثبوت شفاعة النبي عليه الصلاة و السلام في حقّ العصاة، فتأوّل الآيات بتخصيصها بالكفّار جمعاً بين الأدلّة.

[المبحث السادس: في إثبات عذاب القبر]

قال:

السادس: في إثبات عذاب القبر. يدلّ عليه قوله تعالى في آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ﴾ (غافر: ٤٦)، و في قوم نوح: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً﴾ (نوح: ٢٥)، و الفاء للتعقيب، و قوله حكاية عن أهل النار: ﴿رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١)، و ذلك دليل على أنّ في القبر حياتاً و موتاً آخر[1].

احتجّ المخالف بقوله تعالى: ﴿لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولى﴾ (الدخان: ٥٦)، و قوله تعالى: ﴿وَ ما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر: ٢٢).

و أجيب عن الأوّل: بأنّ معناه أنّ نعيم الجنّة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به، لا وحدة الموت؛ فإنّ الله تعالى أحيى كثيراً من الناس في زمن موسى و عيسى عليهما الصلاة و السلام و أماتهم ثانياً. و عن الثاني: أنّ عدم إسماعه لا يستلزم عدم إدراك المدفون.

أقول:

المبحث السادس: في إثبات عذاب القبر. و المراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت و قبل البعث. يدلّ عليه قوله تعالى في آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ﴾ (غافر: ٤٦)، و هذا ظاهر في التعذيب بعد الموت و قبل البعث.

و قوله تعالى في حق قوم نوح: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً﴾ (نوح: ٢٥)، و الفاء للتعقيب، فإدخال النار عقيب الإغراق قبل البعث؛ فإنّ الإدخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الإغراق.

و قوله تعالى حكاية عن الكفّار الذين هم أهل النار: ﴿رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١)، و ذلك دليل على أنّ في القبر حياة أخرى و موتاً آخر، أي: بعد الموت و قبل البعث حياة أخرى و موت آخر؛ لأنّه لو لم يكن بعد الموت و قبل البعث حياة أخرى و موت آخر لم يكن الإحياء مرّتين و الإماته مرّتين.

احتجّ المخالف- أي: المنكر لعذاب القبر- بقوله تعالى في صفة أهل الجنّة: ﴿لا يَذُوقُونَ فِيهَا

---

١. أ: - آخر.

الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولى﴾ (الدخان: ٥٦)؛ فإنّه يدلّ على أنّ أهل الجنّة لا يذوقون فيها الموت[١] إلّا الموتة الأولى، فلو كان في القبر حياة أخرى و موت آخر لذاقوا مرّتين، فيكون منافياً لما دلّت عليه الآية بصريحها.

و قوله تعالى: ﴿وَ ما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر: ٢٢)، يدلّ على أنّه لا يمكن إسماع من في القبور، فلو كان المدفون في القبر حيّاً لأمكن إسماعه، فيكون منافياً للآية.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ معناه أنّ نعيم الجنّة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به، لا وحدة الموت؛ فإنّ الله تعالى أحيى كثيراً من الناس في زمن موسى و عيسى عليهما الصلاة و السلام و أماتهم ثانياً.

و عن الثاني: أنّ عدم إسماع من في القبور لا يستلزم عدم إدراك المدفون.

---

١. أ، ب: – فيها الموت.

[المبحث السابع: في سائر السمعيات]

قال:

السابع: في سائر السمعيات من الصراط و الميزان و تطائر الكتب و أحوال الجنّة و النار. و الأصل فيها أنّها أمور ممكنة أخبر الصادق عن وقوعها، فيكون حقّاً.

أقول:

المبحث السابع: في سائر السمعيات من الصراط و الميزان و تطائر الكتب و إنطاق الجوارح و أحوال الجنّة و النار. و الأصل في إثباتها أنّها أمور ممكنة في أنفسها و الله تعالى عالم بالكلّ قادر عليه، و أخبر الصادق عن وقوعها، فيكون حقّاً مفيداً للعلم بوجودها.

[المبحث الثامن: في الأسماء الشرعية]

قال:

الثامن: في الأسـماء الشـرعية. الإيمان في اللغة التصـديق، و في الشـرع عبارة عن تصـديق الرسـول بكلّ ما علم مجيئه به ضـرورة[1] عندنا، و عن كلمتي الشهادة عند الكرّامية، و عن امتثال الواجبات و الاجتناب عن المحرّمات عند المعتزلة، و عن مجموع ذلك عند أكثر السلف.

و الـذي يدلّ على خروج العمل عن مفهومه[2] عطفه عليه في قوله تعالى: ﴿وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّـالِحاتِ﴾ (البقرة: ٨٢، النسـاء: ٥٧ و ١٢٢، و...)، و قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢).

و أمّا قوله تعالى: ﴿وَ ما كانَ اللهُ لِيُضِـيعَ إِيمانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣)، فمعناه إيمانكم بالصـلاة إلى بيت المقدس. و أيضـاً: فحمله على الصـلاة وحدها تكون على طريق المجاز، و قوله صـلّى الله عليه و سـلّم: «الإيمان بضـع و سـبعون شـعبة أفضلها قول لا إله إلّا الله و أدناها إماطة الأذى عن الطريق»، فمعناه شعب الإيمان؛ لأنّ إماطة الأذى غير داخلة فيه وفاقاً.

أقول:

المبحث الثامن: في الأسـماء الشـرعية. لا خلاف في أنّ الإيمان لغة التصديق، و في الشرع اختلفوا فيه؛ فذهب الشـيخ أبوالحسـن الأشعري و القاضي أبو بكر و الأستاذ أبو إسحاق و أكثر الأئمة من أهل السـنّة إلى أنّ الإيمان عبارة عن التصـديق القلبي للرسـول غليه الصـلاة و السـلام بكلّ ما علم مجيئه به بـالضـــرورة، و الإيمان في الشـــرع عبارة عن كلمتي الشـــهادة عند الكرّامية، و عن امتثال الواجبات و الاجتناب عن المحرّمات عند المعتزلة، و هو قريب ممّا نقل أنّ المعتزلة جعلوا الإيمان اسـماً للتصـديق بالله و برسوله عليه الصلاة و السلام و بالكفّ عن المعاصي.

و الإيمان في الشـــرع عبارة عن مجموع ذلك- أي: عن تصـــديق الرســـول بكلّ ما علم مجيئه به بالضـرورة كالصـلوات الخمس و وجوب الصوم و الزكاة و حرمة الخمر و الزنا و عن كلمتي الشهادة و عن امتثـال الواجبات و الاجتناب عن المحرّمات- عند أكثر الســـلف؛ فإنّهم قالوا: الإيمان عبارة عن

---

١. س: – ضرورة.

٢. أ: مفهوم الإيمان.

التصديق بالجنان و الإقرار باللسان و العمل بالأركان.

قال المصنّف: و الذي يدلّ على خروج العمل عن مفهوم الإيمان في الشرع عطفُ العمل على الإيمان في نحو قوله تعالى: ﴿وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ﴾ (البقرة: ٨٢، النساء: ٥٧ و ١٢٢، و...)؛ فإنّ العطف يدلّ على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه.

فإن قيل: العمل جزء لمفهوم الإيمان و الجزء مغاير للكل، فلا يلزم من عطف العمل على الإيمان خروج العمل عن مفهوم الإيمان.

أجيب: بأنّه لو لم يكن العمل خارجاً عن الإيمان يلزم تكرار بلا فائدة.

و أيضاً: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢) يدلّ على خروج العمل عن مفهوم الإيمان من وجهين[1]:

أحدهما: عطف قوله: ﴿وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ على قوله: «الذين آمنوا»؛ لأنّ العمل لو كان داخلاً في الإيمان لزم التكرار بلا فائدة؛ لأنّه لو كان العمل داخلاً في الإيمان لكان الظلم منفيّاً[2] عن الإيمان، فيكون ذكر قوله تعالى: ﴿وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ بعده ضائعاً؛ لأنّه حينئذ يكون تكراراً بلا فائدة.

و ثانيهما: أنّ العمل لو كان جزءاً من مفهوم الإيمان لكان الإيمان منافياً للظلم؛ ضرورة تحقّق المنافاة بين الكلّ و نقيض الجزء، و إذا كان الظلم منافياً للإيمان يمتنع لبس الإيمان بالظلم؛ ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين، و إذا كان لبس الإيمان بالظلم ممتنعاً لا يصحّ إسناد نفي اللبس إليهم؛ لأنّ الممتنع نفيه لذاته، فلا يصحّ إسناده إلى الغير، و لا يمدح الإنسان بما ليس باختياره، و قد مدحهم الله تعالى بقوله: «و لم يلبسوا إيمانهم بظلم».

قوله: و أمّا قوله تعالى: ﴿وَ ما كانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمانَكُمْ﴾ إلى آخر المبحث، إشارة إلى جواب الدليلين للقائلين بأنّ الإيمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط.

تقرير الدليل الأوّل: أنّه لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لما صحّ إطلاق الإيمان على العمل،

---

١. ب: لوجهين.

٢. أ، ب: منتفياً.

و اللازم باطل.

أمّا الملازمة؛ فلأنّه لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لم يكن العمل نفس مدلول الإيمان و لا جزء مدلوله و لا لازم مدلوله، فلم يصحّ إطلاق الإيمان عليه؛ ضرورة عدم صحّة إطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي و التضمّني و الالتزامي.

و أمّا بطلان اللازم؛ فلأنّه لو لم يصحّ إطلاق الإيمان على العمل لما أطلق الله تعالى عليه، و اللازم باطل؛ لقوله تعالى: ﴿وَ ما كانَ اللهُ لِيُضِيعَ إيمانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣)، أي: صلاتكم إلى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين؛ فإنّه أطلق الإيمان على الصلاة و هي العمل.

تقرير الجواب: أنّا لا نسلّم أنّه أطلق الإيمان على الصلاة، بل معناه: و ما كان الله ليضيع إيمانكم بالصلاة إلى بيت المقدس، فلم يطلق الإيمان على العمل.

و أيضاً: هذا الدليل مقلوب، بأن يقال: لو كان العمل جزء مفهوم الإيمان لم يصحّ إطلاق الإيمان عليه إلى آخره.

لا يقال: لا نسلّم أنّه لو كان العمل جزء مفهوم الإيمان لم يصحّ إطلاقه عليه؛ فإنّه يصحّ إطلاق اسم الكلّ على الجزء بطريق المجاز. لأنّا نقول: حمل الإيمان على الصلاة وحدها بطريق المجاز، و الأصل عدمه.

تقرير الدليل الثاني: أنّه ليس الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط؛ لأنّه لو كان الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن الإيمان بضعاً و سبعين شعبة أفضلها لا إله إلّا الله و أدناها إماطة الأذى عن الطريق؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك، و اللازم باطل؛ لقوله عليه الصلاة و السلام: «الإيمان بضع و سبعون شعبة أفضلها لا إله إلّا الله و أدناها إماطة الأذى عن الطريق»[1].

تقرير الجواب: أنّ معنى الحديث شعب الإيمان هي بضع و سبعون شعبة، لا أنّ الإيمان نفسه بضع و سبعون شعبة؛ لأنّه لو كان الإيمان نفسه بضعاً و سبعين شعبة لكان إماطة الأذى عن الطريق داخلة فيه، و ليس كذلك؛ فإنّ إماطة الأذى عن الطريق غير داخلة في الإيمان بالاتّفاق.

---

١. الإيمان لابن منده: ١٢٥؛ الأسماء و الصفات للبيهقي: ١٢.

الباب الثالث: في الإمامة

المبحث الأوّل: في وجوب نصب الإمام

المبحث الثاني: في صفات الأئمّة

المبحث الثالث: فيما تحصل به الإمامة

المبحث الرابع: في أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر

المبحث الخامس: في فضل الصحابة

[المبحث الأوّل: في وجوب نصب الإمام]

قال:

البـاب الثالث: في الإمامة. و فيه مباحث؛ الأوّل: في وجوب نصـب الإمام. أوجبه الإمامية و الإسـماعيلية[1] على الله، و المعتزلة و الزيدية[2] علينا عقلاً، و أصـحابنا سـمعاً، و لم يوجبه[3] الخوارج مطلقاً.

لنا مقامان: بيان وجوبه علينا سمعاً و عدم وجوبه على الله تعالى.

أمّا الأوّل: فلأنّ نصـب الإمام لدفع ضـرر لا يندفع إلّا به؛ لأنّ البلد إذا خلى عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات و ينهى عن المعاصي و يدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان و فشا فيهم الفسـوق و العصـيان، و شـاع الهرج و المرج، و دفع الضرر عن النفس بقدر الإمكان واجب بإجماع الأنبياء و اتّفاق العقلاء.

فإن قيل: يحتمل مفاسـد أيضـاً؛ إذ ربما يسـتنكف الناس عن طاعته فيزداد الفسـاد أو يستولي عليهم فيظلمهم أو يحتاج لدفع المعارض و تقوية الرياسة إلى مزيد مال فيغصب منهم.

قلنا: احتمالات مرجوحة مكثورة، و ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير.

و أمّا الثاني: فلما بيّنا أنّه لا يجب عليه شيء، بل هو الموجب لكلّ شيء.

أقول:

لمّا فرغ من الباب الثاني شـرع في الباب الثالث في الإمامة، و ذكر فيه خمسـة مباحث؛ الأوّل: في وجوب نصـب الإمام، الثاني: في صـفات الأئمّة، الثالث: فيما يحصل به الإمامة، الرابع: في إقامة الدليل على أنّ الإمام الحقّ بعد الرسول عليه الصلاة و السلام أبو بكر، الخامس: في فضل الصحابة.

المبحث الأوّل: في وجوب نصـب الإمام. الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول

---

١. الإسماعيلية: هو اسم عامّ للفرق التي تعتقد بإمامة الابن الأكبر للإمام الصادق عليه السّلام و هو إسماعيل، أو إمامة نجله محمّد. و قد اختلفوا في موت إسماعيل حال حياة أبيه، فمنهم من قال لم يمت، و قد أظهر أبوه موته تقية من خلفاء بني العبّاس، و منهم من قال موته صحيح، و الإمامة تنتقل بالنصّ إلى ولده محمّد. من ألقابهم: الباطنية و أصحاب التعليم أو التعليمية. انظر عنها: الملل و النحل ١: ٢٢٦- ٢٢٧.

٢. هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي عليهم السلام. قالوا: بالإمامة في أولاد علي من فاطمة عليهم السلام، و لم يجوزوها في غيرهم، و معظمهم ثلاث فرق: الجارودية، السليمانية و البترية. راجع عنها: مقالات الإسلاميين: ٦٥- ٧٥؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين: ٣٥؛ الملل و النحل ١: ١٧٩- ١٨٨؛ الفرق بين الفرق: ٢٢- ٢٦.

٣. د: يوجب.

عليه الصلاة و السلام في إقامة قوانين الشرع و حفظ حوزة الملّة على وجه يجب اتّباعه على كافّة الأمّة.

و قد اختلف الأمّة في وجوب نصب الإمام. أوجب الإمامية و الإسماعيلية نصب الإمام على الله تعالى، و أوجب المعتزلة و الزيدية نصب الإمام علينا عقلاً، و أوجب أصحابنا نصب الإمام علينا سمعاً، و لم يوجب الخوارج نصب الإمام مطلقاً؛ لا على الله تعالى و لا علينا، لا سمعاً و لا عقلاً.

لنا مقامان: بيان وجوب نصب الإمام علينا سمعاً، و بيان عدم وجوبه على الله تعالى. أمّا الأوّل- أي: بيان وجوبه علينا سمعاً- فلأنّ نصب الإمام يدفع ضرراً لا يندفع إلّا بنصب الإمام، و كلّ ما يدفع ضرراً لا يندفع إلّا به، فهو واجب، فنصب الإمام واجب.

أمّا الصغرى؛ فلأنّا نعلم بالضرورة أنّ الناس إذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه و يرجون ثوابه كان حالهم في التحرّز عن الضرر و المفاسد أتمّ ممّا إذا لم يكن هذا الرئيس؛ فإنّ[1] البلد إذا شغر عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات و ينهى عن السيّئات و يدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين، استحوذ عليهم الشيطان و ظهر و فشا فيه الفسوق و العصيان، و شاع الهرج و المرج، فثبت أنّ نصب الإمام يدفع ضرراً لا يندفع إلّا به.

و أمّا الكبرى؛ فلأنّ دفع الضرر عن النفس بقدر الإمكان واجب بإجماع الأنبياء عليهم الصلاة و السلام و اتّفاق العقلاء، و ما يدفع ضرراً لا يندفع إلّا به فهو واجب؛ لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب.

قيل: صغرى هذا الدليل عقليّة من باب الحسن و القبح، و كبراه أوضح عقلاً من الصغرى، و الأولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

فإن قيل: و يحتمل نصب الإمام مفاسد أيضاً؛ إذ ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد، أو ربما يستولي على الناس فيظلمهم، أو ربما يحتاج لدفع المعارض و تقوية رياسته إلى مزيد مال فيغصب من الناس مالهم.

---

١. أ، ج: و أنّ.

قلنا: الاحتمالات[١] التي ذكرتم و إن كانت جائزة، لكنّها احتمالات مرجوحة مكثورة[٢]؛ فإنّ هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الإمام إذا قوبلت مفاسدها المترتّبة عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الإمام تكون مرجوحة قليلة، و ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير.

و أمّا الثاني - أي: بيان عدم وجوبه على الله تعالى - فلِما بيّنا أنّه لا يجب على الله شيء، بل هو الموجب لكلّ شيء، و إذا تبيّن المقامان ثبت المطلوب، و هو أنّ نصب الإمام واجب علينا سمعاً، لا على الله تعالى.

[أدلّة الإمامية على أنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى]

قال:

احتجّت الإمامية بأنّه لطف؛ لأنّه إذا كان إمام كان حال المكلّف إلى قبول الطاعات و الاحتراز عن المعاصي أقرب ممّا إذا لم يوجد، و اللطف على الله واجب قياساً على التمكين[٣].

و الجواب بعد تسليم المقدّمات الباطلة أنّ اللطف الذي ذكرتموه إنّما يحصل بوجود إمام قاهر يرجى ثوابه و يخشى عذابه[٤]، و أنتم لا توجبونه، كيف و لم يتمكّن من عهد النبوّة إلى أيّامنا[٥] إمام على ما وصفتموه[٦].

أقول:

احتجّت الإمامية على أنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى بأنّ نصب الإمام لطف، و كلّ ما هو لطف واجب على الله تعالى. أمّا أنّ نصب الإمام لطف؛ فلأنّه إذا كان للناس إمام كان حال المكلّف إلى قبول الطاعات و الاحتراز عن المعاصي أقرب ممّا إذا لم يوجد إمام؛ فإنّ العقلاء يعلمون بالضرورة أنّه إذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب و التهاوش و يزجرهم عن المعاصي و يحثّهم على الطاعات كانوا إلى الصلاح أقرب و من الفساد أبعد.

---

١. أ: + أي.

٢. ج: - مكثورة.

٣. د: التمكّن.

٤. أ: عقابه.

٥. س: يومنا.

٦. أ: وصفوه.

و أمّا أنّ اللطف على الله تعالى واجب؛ فلأنّ اللطف جار مجرى التمكين و إزالة المفسدة، فيكون واجباً قياساً على التمكين. و الجامع كون كلّ من التمكين و اللطف إزالة لعذر المكلّف؛ فإنّ الله تعالى كلّف العبد بالطاعات و الاجتناب عن المعاصي، و علم أنّه لا يُقدم على ذلك إلّا إذا نصب له إماماً؛ فإن لم ينصب له إماماً كان للمكلّف أن يقول: إنّك ما أردت حصول الطاعات منّي؛ لأنّك ما نصبت لي إماماً، كما يمكن أن يقول: ما أردت فعل الخير منّي؛ لأنّك ما مكّنتني من فعله، فكما أنّ التمكين يجب لإزاحة هذا العذر يجب اللطف أيضاً.

و الجواب: أنّا لا نسلّم أنّ نصب الإمام لطف؛ فإنّه إنّما يكون لطفاً إذا كان نصب الإمام خالياً عن شوائب المفاسد، و هو ممنوع؛ لاحتمال أن يكون في نصب الإمام مفسدة خفيّة استأثر الله تعالى بعلمها.[1]

و لئن سلّم أنّ نصب الإمام لطف، و لكن لا نسلّم أنّ اللطف واجب على الله تعالى، و لا نسلّم أنّ التمكين واجب على الله تعالى؛ فإنّا قد بيّنا أنّه لا يجب على الله شيء، بل هو الموجب لكلّ شيء.

و بعد تسليم هذه المقدّمات الباطلة؛ فإنّ اللطف الذي ذكرتموه إنّما يحصل بوجود إمام ظاهر قاهر يرجى ثوابه و يخشى عقابه، و أنتم لا تقولون بوجوب نصب إمام مثل هذا الإمام، و كيف يكون نصب الإمام لطفاً و لم يتمكّن من عهد النبوّة إلى أيّامنا إمام على ما وصفتموه، فيكون الله تعالى ترك الواجب عليه، فيكون قبيحاً، فقد صدر من الله تعالى قبيح، و أنتم لا تجوّزون صدور القبيح من الله تعالى.[2]

---

١. و قد يجاب عنه: بأنّ المفاسد معلومة الانتفاء عن الإمامة؛ لأن المفاسد محصورة معلومة يجب علينا اجتنابها أجمع، و إنّما يجب علينا اجتنابها إذا علمناها؛ لأن التكليف بغير المعلوم محال و تلك الوجوه منتفية عن الإمامة فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى، و لأن المفسدة لو كانت لازمة للإمامة لم تنفك عنها، و التالي باطل قطعاً، و لقوله تعالى: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» و إن كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها، فيجب على تقدير الانفكاك (راجع: كشف المراد: ٣٦٣).

٢. و قد يجاب عنه: بأنّ وجود الإمام نفسه لطف لوجوه؛ أحدها: أنّه يحفظ الشرائع و يحرسها عن الزيادة و النقصان. و ثانيها: أنّ اعتقاد المكلفين لوجود الإمام و تجويز إنفاذ حكمه عليهم في كلّ وقتٍ سببٌ لردعهم عن الفساد، و لقربهم إلى الصلاح، و هذا معلوم بالضرورة. و ثالثها: أنّ تصرفه لا شكّ أنّه لطفٌ، و لا يتمّ إلّا بوجوده، فيكون وجوده نفسه لطفاً، و تصرّفه لطفاً آخر. فلطف الإمامة يتم بأمور؛ منها: ما يجب على الله تعالى، و هو: خلق الإمام و تمكينه بالقدرة و العلم و النص عليه باسمه و نسبه، و هذا قد فعله الله تعالى. و منها: ما يجب على الإمام، و هو تحمله للإمامة و قبوله لها، و هذا قد فعله الإمام. و منها: ما يجب على الرعية، و هو مساعدته و النصرة له و قبول أوامره و امتثال قوله، و هذا لم تفعله الرعية، فكان منع اللطف الكامل منهم، لا من الله تعالى و لا من الإمام (راجع: كشف المراد، ٣٦٣).

[المبحث الثاني: في صفات الأئمّة]

قال:

الثاني: في صفات الأئمّة و هي تسع[1]. الأولى: أن يكون مجتهداً في أصول الدين و فروعه؛ ليتمكّن من إيراد الدلائل و حلّ الشكوك و الحكم و الفتوى في الوقائع.

الثانية: أن يكون ذا رأي و تدبير يدبّر الحرب و السلم و سائر الأمور السياسية.

الثالثة: أن يكون شجاعاً لا يجبن عن القيام بالحرب و لا يضعف قلبه عن إقامة الحدّ.

و جمع تساهلوا في الصفات الثلاث، و قالوا: ينيب من كان موصوفاً بها.

الرابعة: أن يكون عدلاً؛ لأنّه متصرّف في رقاب الناس و أموالهم و أبضاعهم.

الخامسة و السادسة: العقل و البلوغ.

السابعة: الذكورة؛ فإنّهن ناقصات عقل و دين.

الثامنة: الحرّية؛ لأنّ العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيّد.

التاسعة: كونه قرشياً، خلافاً للخوارج و جمع من المعتزلة. لنا: قوله صلّى الله عليه و سلّم: «الأئمّة من قريش»، و اللام في الجمع - حيث لا عهد - للعموم، و قوله: «الولاة من قريش ما أطاعوا الله[2] و استقام الأمر[3]».

أقول:

المبحث الثاني: في صفات الأئمّة، و هي تسع:

الأولى: أن يكون الإمام مجتهداً في أصول الدين و فروعه؛ ليتمكّن من إيراد الدليل على المطالب الأصولية و حلّ الشكوك و الشبه، و ليتمكّن من الفتوى في الوقائع و استنباط الأحكام في الفروع.

الثانية: أن يكون الإمام ذا رأي و تدبير يدبّر أمر الحرب و السلم - أي: الصلح - و سائر الأمور السياسية؛ بأن يشتدّ في محلّ يقتضي الشدّة، و يرحم في موضع يستدعي الرحمة و اللين، كما قال الله تعالى في مدح أصحاب النبي عليه الصلاة و السلام[4]: ﴿وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ

---

١. د: - و هي تسع.

٢. أ: + و رسوله.

٣. أ، س: استقاموا لأمره.

٤. أ، ج: في الصحابة. ب: مدح الصحابة.

بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩).

الثالثة: أن يكون شجاعاً قويّ القلب، لا يجبن عن القيام بالحرب، و لا يضعف قلبه عن إقامة الحدّ، و لا يتهوّر بإلقاء النفوس في التهلكة.

و جمع تساهلوا في الصفات الثلاث و قالوا: إذا لم يكن الإمام متّصفاً بالصفات الثلاث ينيب من كان موصوفاً بها.[١]

الرابعة: أن يكون الإمام عدلاً؛ لأنّه متصرّف في رقاب الناس و أموالهم و أبضاعهم، فلو لم يكن عدلاً لا يؤمن مِن تعدّيه و صرف أموال الناس في مشتهياته و تضييع حقوق المسلمين، و يتضمّن هذه الصفة أن يكون مسلماً.

الخامسة: العقل. السادسة: البلوغ؛ لأنّ الصبيّ و المجنون ليس لهما الولاية على أنفسهما، فكيف يتصوّر ولايتهما على كافّة الناس. و لأنّ المجنون و الصبيّ غير متّصفين بالصفات المعتبرة في الإمامة. و لأنّ المجنون و الصبيّ ليسا بعدلين، و الإمام يجب أن يكون عدلاً كامل العقل و الدين[٢].

السابعة: الذكورة؛ لأنّ النساء ناقصات عقل و دين، و الإمام يجب أن يكون كامل العقل و الدين.

الثامنة: الحرّية؛ لأنّ العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد، و الإمام يجب أن يكون مُكرّماً بين الناس ليكون مطاعاً، و يجب أن لا يكون مشتغلاً بخدمة أحد على سبيل الوجوب؛ ليتفرّغ لمصالح الناس.

التاسعة: أن يكون الإمام قرشياً، خلافاً للخوارج و جمع من المعتزلة.

لنا: قوله عليه السلام: «الأئمّة من قريش»[٣]، و الأئمّة جمع معرّف باللام فيفيد العموم؛ فإنّ اللام في الجمع - حيث لا عهد - للعموم، و هاهنا لا عهد، فيفيد العموم. و قوله عليه السلام: «الولاة من قريش»[٤]،

---

١. أ: - بإلقاء النفوس في التهلكة. و جمع تساهلوا في الصفات الثلاث و قالوا: إذا لم يكن الإمام متّصفاً بالصفات الثلاث ينيب من كان موصوفاً بها.

٢. أ، ج: - كامل العقل و الدين.

٣. أخرجه البخاري و مسلم و أصحاب السنن و السِيَر بألفاظ مختلفة و هذا هو محصلها. روى مسلم في صحيحه بسنده قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان» (صحيح مسلم ٣: ١٤٥٢). و روى البخاري أيضا في صحيحه في البابين المذكورين بسنده عن معاوية: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: «إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا أكبه الله على وجهه ما أقاموا الدين» (صحيح البخاري ٦: ٦).

٤. و في رواية أخرى: «قريش ولاة الناس في الخير و الشر»، راجع: سنن الترمذي ٤: ٢٤٣؛ مسند أحمد بن حنبل ٢٩: ٣٤٢.

و التقرير كما في الحديث الأوّل.

[عصمة الإمام]

قال:

و لا يشترط فيهم العصمة خلافاً للإسماعيلية و الاثنا عشرية. لنا: أنّا سنبيّن إن شاء الله تعالى إمامة أبي بكر، و الأمّة أجمعت على كونه غير واجب العصمة، لا أقول[1] أنّه غير معصوم.

احتجّوا بأنّ وجه الحاجة إليه إمّا أنّ المعارف الإلهيّة لا تعلم إلّا منه، كما هو مذهب أصحاب التعليم[2]، أو تعليم الواجبات العقلية، أو تقريب الخلق إلى الطاعات، كما هو مذهب الاثنا عشرية، و ذلك لا يحصل إلّا إذا كان الإمام معصوماً. و بأنّ احتياج الناس إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم،[3] و لو جاز الخطأ عليه[4] لاحتاج[5] إلى إمام آخر و يتسلسل.

و لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

و أجيب عن الأوّلين[6]: بمنع المقدّمات، و عن الثالث: بأنّ الآية تدلّ على أنّ شرط الإمام أن لا يكون مشتغلاً بالذنوب التي تنثلم بها العدالة، لا أن يكون معصوماً.

أقول:

و لا يشترط في الأئمّة العصمة خلافاً للإسماعيلية و الاثنا عشرية، أي: الإمامية؛ فإنّهم اشترطوا العصمة في الأئمّة.

لنا: أنّا سنبيّن إن شاء الله تعالى صحّة إمامة أبي بكر، و الأمّة أجمعت على كون أبي بكر غير

---

١. د: لا على.

٢. «أصحاب التعليم» أو «التعليمية» من ألقاب الباطنية و الإسماعيلية؛ أي الذين يقولون لا طريق إلى معرفة الله إلّا بتعليم الرسول و الإمام، و مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي و إبطال تصرف العقول، و دعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، و أنّه لا مدرک للعلوم إلّا التعليم، و أنّه لا يدرک بالعقل إلّا الضروريات فقط، لا الاستدلاليات، فيدركها الإمام. راجع عنهم: الملل و النحل ١: ٢٢٦- ٢٢٩؛ شرح الأساس الكبير ١: ١٩٧؛ فضائح الباطنية ٢١ و ٢٥؛ المقالات و الفرق: ٢١٣.

٣. أ: + فلو لم يكن الإمام واجب العصمة لجاز الخطأ عليه أيضاً.

٤. أ: - و لو جاز الخطأ عليه.

٥. أ: فاحتاج.

٦. د: الأوّل و الثاني.

واجب العصمة، لا على أنّه غير معصوم، فلا تكون العصمة شرطاً في الإمام؛ لأنّه لو كان شرطاً لوجب عصمة الإمام، و اللازم باطل؛ لأنّ العصمة غير واجبة.

المشترطون للعصمة احتجّوا على اشتراط العصمة في الإمام بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ وجه الحاجة إلى الإمام إمّا أنّ المعارف الإلهيّة لا تعلم إلّا منه- كما هو مذهب أصحاب التعليم- أو تعليم الواجبات العقلية[1] و تقريب الخلق إلى الطاعات- كما هو مذهب الاثنا عشرية- و ذلك لا يحصل إلّا إذا كان الإمام معصوماً ليحصل الوثوق بقوله[2] و فعله.

الثاني: أنّ احتياج الناس إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم، فلو لم يكن الإمام واجب العصمة لجاز الخطأ عليه، فيحتاج الإمام إلى إمام آخر و يتسلسل.

الثالث: قوله تعالى خطاباً لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)؛ فإنّ الآية دلّت على أنّ عهد الإمامة لا ينال الظالمين- أي: لا يصل إليهم- و غير المعصوم مذنب، و المذنب ظالم، فلا يكون إماماً.

و أجيب عن الأولين بمنع المقدّمات. أمّا الأوّل؛ فبأن يقال: لا نسلّم انحصار وجه الحاجة إلى الإمام في الأمرين اللذين ذكرتموهما. و لئن سلّم؛ فلا نسلّم أنّه يلزم من ذلك وجوب عصمة الإمام، بل يلزم من ذلك أن يكون عدلاً.

و أمّا الثاني؛ فبأن يقال: لا نسلّم أنّه لو جاز الخطأ على الإمام لاحتاج إلى إمام آخر؛ فإنّا سنبيّن إن شاءالله تعالى أنّ إمامة أبى بكر صحيحة و جاز الخطأ عليه و لم يحتج إلى إمام آخر، و إلّا لما صحّت إمامته.

و أجيب عن الثالث: بأنّ الآية تدلّ على أنّ شرط الإمام أن لا يكون مشتغلاً بالذنوب التي تنثلم العدالة بها، لا على أنّ شرط الإمام أن يكون معصوماً؛ فإنّ الظلم في مقابلة العدالة، و لا يلزم من كونه غير ظالم أن يكون معصوماً، بل يلزم أن يكون عدلاً.

---

١. ب: النقلية.

٢. ب: لقوله.

[المبحث الثالث: فيما تحصل به الإمامة]

قال:

الثالث: فيما تحصل به الإمامة. الإجماع على أنّ تنصيص الله تعالى و رسوله و الإمام السابق أسباب مستقلّة في ذلك. إنّما الخلاف فيما إذا بايعت الأمّة مستعدّاً لها أو استولت شوكته على خطط الإسلام. فقال بهما أصحابنا و المعتزلة؛ لحصول المقصود بهما، و قالت الزيدية كلّ فاطمي عالم خرج بالسيف و ادّعى الإمامة صار إماماً.

و أنكرت الإمامية ذلك مطلقاً. و احتجّوا بوجوه؛ الأوّل: أنّ أهل البيعة لا تصرّف لهم في أمر غيرهم، فكيف يولّونه عليهم.

الثاني: أنّ إثبات الإمامة بالبيعة قد يفضي إلى الفتنة؛ لاحتمال أن يبايع كلّ فرقة شخصاً و يقع بينهم التحارب.

الثالث: أنّ منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا الإمامة.

الرابع: الإمام نائب الله و رسوله، فلا تثبت خلافته إلّا بقول الله و رسوله.

و أجيب عن الأوّل: بأنّه منقوض بالشاهد و الحاكم. و عن الثاني: أنّ[1] الفتنة تندفع بترجيح الأعلم الأورع الأسنّ الأقرب إلى الرسول. و عن الثالث: بمنع الأصل سيّما إذا شغرت[2] البلاد عن الإمامة. و عن الرابع: لِمَ لا يجوز أن يكون اختيار الأمّة أو ظهور الشوكة كاشفاً عن كونه إماماً نائباً لله تعالى و لرسوله و دليلاً عليه؟.

أقول:

المبحث الثالث: فيما تحصل به الإمامة. أجمع الأمّة على أنّ تنصيص الله و تنصيص رسول الله عليه السلام و تنصيص الإمام السابق على إمامة شخص أسباب مستقلّة في ذلك، أي: في ثبوت إمامته. إنّما الخلاف فيما إذا بايعت الأمّة شخصاً مستعدّاً للإمامة، و فيما إذا استولى شخص مستعدّ للإمامة بشوكته على خطط الإسلام، فقال بهما- أي: بإمامتهما- أصحابنا- أهل السنة و الجماعة- و المعتزلة؛ لحصول المقصود من الإمامة بهذين الشخصين؛ لأنّ المقصود من نصب الإمام دفع الضرر الذي لا يندفع إلّا بنصب الإمام، و هذا حاصل بهما، فثبت إمامتهما.

---

١. س: + بأنّ.

٢. د: خلى.

و قالت الزيدية: كلّ فاطمي عالم خرج بالسيف و ادّعى الإمامة صار إماماً.

[أدلّة الإمامية على انحصار ثبوت الإمامة في التنصيص]

و أنكرت الإمامية ذلك مطلقاً، أي: أنكرت الإمامية ثبوت الإمامة ببيعة الأمّة أو بالاستيلاء بالشوكة أو بادّعاء الشخص الموصوف؛ سواء كان ذلك الشخص مستعدّاً لها أو لا. و قالوا: لا تثبت الإمامة إلّا بالتنصيص من الله تعالى أو من الرسول عليه الصلاة و السلام أو من الإمام السابق.

و احتجّوا على ذلك بوجوه ذكر المصنّف منها أربعة:

الأوّل: أنّ أهل البيعة لا تصرّف لهم في أمر غيرهم من آحاد الناس في أقلّ منهم، فكيف يولّون الغير على التصرّف في كلّ الأمّة؛ فإنّ من لا يمكن له التصرّف في أقلّ الأمر لأقلّ الأشخاص كيف يمكن أن يولّي الغير على التصرّف في كلّ الأمّة؟

الثاني: أنّ إثبات الإمامة بالبيعة قد يفضي إلى الفتنة؛ لاحتمال أن يبايع كلّ فرقة شخصاً و يدّعي كلّ فرقة ترجيح إمامهم، و يقع بينهم التحارب المؤدّي إلى المفاسد و الضرر.

الثالث: أنّ منصب القضاء لا يحصل بالبيعة، فبطريق الأولى أن لا يحصل منصب الإمامة بها؛ فإنّ الإمامة أعظم من القضاء.

الرابع: الإمام نائب الله و رسوله عليه السلام، فلا تثبت خلافته إلّا بقول الله أو بقول رسوله عليه السلام؛ لأنّ نيابة الغير لا تحصل إلّا بإذن ذلك الغير.

و أجيب عن الأوّل: بأنّه منقوض بالشاهد و الحاكم؛ فإنّ الشاهد غير متمكّن من التصرّف في أمر المشهود عليه، و الحاكم يصير بقوله متمكّناً من التصرّف فيه و الحكم عليه.

و عن الثاني: بأنّا لا نسلّم أنّه قد يفضي إلى الفتنة. قولهم: «لاحتمال أن يبايع كلّ فرقة شخصاً و يقع بينهم التحارب»، قلنا: تندفع الفتنة بترجيح الأعلم الأورع الأسنّ الأقرب إلى رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، كما رجّحت الصحابة أبا بكر على سعد بن عبادة[1].

---

١. هو: أبو ثابت سعد بن عُبادة بن دليم بن حارثة الخزرجي (م ١٤ق)، صحابي، من أهل المدينة. كان سيد الخزرج، و أحد الأمراء الأشراف في الجاهلية و الإسلام. شهد العقبة مع السبعين من الأنصار. و شهد أحدا و الخندق و غيرهما. و لمّا توفّي رسول الله صلّى الله عليه و سلم لم

و عن الثالث: بمنع الأصل؛ فإنّا لا نسلّم أنّ منصب القضاء لا يحصل بالبيعة؛ فإنّ التحكيم الذي هو جعل الشخص حاكماً جائز مع وجود الإمام، سيّما إذا خلا البلاد عن الإمام؛ فإنّه يحصل منصب القضاء لمن له أهلية القضاء ببيعة أهل البلد له.

و عن الرابع: بأنّه مسلّم أنّ نائب الله تعالى و رسوله لا يثبت إلّا بإذن الله تعالى و إذن رسوله، و لكن لِمَ لا يجوز أن يكون اختيار الأمّة أو ظهور الشوكة للشخص المستعدّ للإمامة كاشفاً عن كون الشخص المستعدّ للإمامة إماماً نائباً لله و لرسوله عليه السلام، و دليلاً على أنّه إمام نائب لله تعالى و لرسوله؟

يبايع أبا بكر. فلمّا صار الأمر إلى عمر عاتبه، فقال سعد: كان و الله صاحبك (أبو بكر) أحبّ إلينا منك، و قد و الله أصبحت كارها لجوارك. فقال عمر: من كره جوار جاره تحول عنه. فلم يلبث سعد أن خرج إلى الشام مهاجراً، فمات بحوران. راجع عنه: الأعلام ٣: ٨٥- ٨٦؛ الاستيعاب ٢: ٥٩٤- ٥٩٩؛ أسد الغابة ٢: ٢٠٤- ٢٠٦؛ الإصابة ٣: ٥٥- ٥٦.

[المبحث الرابع: في أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر]

قال:

الرابع: في إقامة الدليل على أنّ الإمام الحقّ بعد رسـول الله صـلّى الله عليه و سـلّم أبو بكر رضي الله عنه. و خالف الشيعة فيه جمهور المسلمين. و يدلّ عليه وجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥)، فالموعودون[1] بالاستخلاف و التمكين إمّا عليّ و من قام بالأمر بعده، أو أبو بكر و من بعده. و الأوّل باطل إجماعاً، فتعيّن الثاني.

الثاني: قوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ (الفتح: ١٦)، فالداعي المحظور مخالفته ليس بمحمّد صلّى الله عليه و سلّم؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا﴾ (الفتح: ١٥)، و لا عليّ؛ لأنّه ما حارب الكفّار في أيّام خلافته، و لا من ملك بعده وفاقاً، فتعيّن من كان قبله.

الثالث: أنّه عليه السلام استخلفه في الصلاة أيّام مرضه، و ما عزله، فبقي كونه خليفة في الصلاة بعد وفاته، و إذا ثبت خلافته فيها ثبت في غيرها؛ لعدم القائل بالفصل.

الرابع: قوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثمّ تصير بعد ذلك ملكاً عضوضاً»، و كانت خلافة الشيخين ثلاث عشر سنة و خلافة عثمان اثني عشر سنة و خلافة عليّ خمس سنين، و هذا دليل واضح على خلافة الأئمّة الأربعة رضوان الله عليهم أجمعين.

الخامس: أنّ الأمّة أجمعت[2] على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة، و هم أبو بكر و عليّ و العباس، و بطل القول[3] بإمامة عليّ و العباس، فتعيّن القول بإمامته. أمّا الإجماع فمشهور مذكور في كتب السير و التواريخ، و أمّا بطلان القول بإمامتهما؛ فلأنّه لو كان الحقّ لأحدهما لنازع أبا بكر و ناظره، و أظهر عليه حجّته و لم يرض بخلافته؛ فإنّ الرضا بالظلم ظلم.

---

١. أ: فالموعود.

٢. أ، س: أجمعوا.

٣. د: – القول.

قيل: الحقّ كان لعليّ إلّا أنّه أعرض عنه تقيّة[1].

قلنا: كيف و كان هو في غاية الشجاعة و الشهامة، و كانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علوّ شأنها زوجة له، و أكثر صناديد قريش و ساداتهم معه كالحسن و الحسين و العباس مع علوّ منصبه؛ فإنّه قال له: امدد يدك لأبايعك حتّى يقول الناس بايع عمّ رسول الله ابن عمّه، فلا يختلف عليك اثنان. و الزبير[2] مع غاية شجاعته سلّ السيف و قال: لا أرضى بخلافه أبي بكر. و أبو سفيان[3] رئيس مكّة و رأس بني أميّة قال: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تَيم. و الأنصار نازعهم أبو بكر و منعهم الخلافة، و كان أبو بكر شيخاً ضعيفاً خاشعاً سليماً عديم المال قليل الأعوان.

أقول:

المبحث الرابع: في إقامة الدليل على أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه. و خالف الشيعة فيه جمهور المسلمين و زعموا أنّ الإمام الحق بعد الرسول عليه السلام عليّ رضي الله عنه. و يدلّ على أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر وجوه، ذكر المصنّف منها خمسة:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥). وعد الله سبحانه و تعالى جمعاً من الصحابة رضي الله عنهم ليسخلفنّهم في الأرض و ليمكنّن لهم، بدليل قوله

---

١. د: + الفتنة.

٢. هو: أبو عبد الله الزُّبَيْر بن العَوَّام بن خويلد الأسدى القرشى (ت ٣٦ق)، الصحابي، و ابن عمة النبى صلّى الله عليه و آله. أسلم و له ١٢ سنة. و شهد بدراً و أحداً و غيرهما. كان موسراً، كثير المتاجر، خلف أملاكاً بيعت بنحو أربعين مليون درهم. قتله ابن جرموز غيلة يوم الجمل، بوادى السباع (على عليه السلام فراسخ من البصرة). راجع عنه: الاستيعاب ٢: ٥١٠- ٥١١؛ أسد الغابة ٢: ٩٧- ٩٨؛ الإصابة ٢: ٤٥٧- ٤٦١؛ الأعلام ٣: ٤٣.

٣. هو: صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (٥٧ ق ه- ٣١ق)، صحابي، من سادات قريش في الجاهلية. و هو والد معاوية رأس الدولة الأموية. كان من رؤساء المشركين في حرب الإسلام عند ظهوره، قاد قريشا و كنانة يوم أحد و يوم الخندق لقتال رسول الله صلّى الله عليه و سلم و أسلم يوم فتح مكة (سنة ٨ق). شهد حنيناً و الطائف، ففقئت عينه يوم الطائف ثم فقئت الأخرى يوم اليرموك، فعمي. و لمّا توفّي رسول الله صلّى الله عليه و سلم كان أبو سفيان عامله على نجران. ثم أتى الشام، و توفّي بالمدينة، و قيل بالشام. راجع عنه: الأعلام ٣: ٢٠١؛ الاستيعاب ٢: ٧١٤- ٧١٥؛ أسد الغابة: ٢: ٣٩٢- ٣٩٣ و ٥: ١٤٨- ١٤٩؛ الإصابة ٣: ٣٣٢- ٣٣٥.

تعالى: «منكم»، فالجمع من الصحابة الموعودين بالاستخلاف إمّا عليّ و من قام بالأمر بعده كمعاوية و يزيد و مروان، و إمّا أبو بكر و من قام بالأمر بعده، و هم الخلفاء الثلاث عمر و عثمان و علي.

و الأوّل- و هو أن يكون الموعودون بالاستخلاف و التمكين عليّاً و من قام بالأمر بعده- باطل إجماعاً، أمّا عندنا؛ فلصحّة خلافة الأربعة و عدم صحّة خلافة معاوية و يزيد و مروان؛ فإنّهم ملوك لا خلفاء. و أمّا عند الشيعة؛ فلأنّ معاوية و يزيد و مروان لم يكونوا من الذين آمنوا و عملوا الصالحات.

فتعيّن الثاني، و هو أن يكون الموعودون بالاستخلاف و التمكين أبا بكر و من بعده من الخلفاء الثلاثة، فثبت أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر.[1]

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَ إِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الفتح: ١٦). فالداعي المحظور مخالفته ليس محمّداً صلّى الله عليه و سلّم؛ لقوله تعالى قبل هذه الآية: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا ۚ بَلْ كَانُوا۟ لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (الفتح: ١٥). قوله: «لن تتّبعونا» يدلّ على منع رسول الله عليه السلام إيّاهم عن اتّباعه، فلا يجوز أن يدعوهم إلى قوم

---

١. و فيه أوّلاً: أنّ ظاهر الآية استخلاف جميع المؤمنين الذين آمنوا و عملوا الصالحات، و ليست مخصوصة بالثلاثة و لا بالأربعة، فليس معنى الاستخلاف جعل شخص خليفة رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم، بل معناه إقدارهم و تمكينهم و غلبتهم على الكفّار، مأمونون منهم مظهرين دينهم، أو جعله صلّى الله عليه و آله و سلّم خليفة في الأرض و إظهاره على الدين كلّه و غلبته على الكفّار، و الجمعية باعتبار التعظيم، أو باعتبار التبع، أو يكون المراد الأئمّة المعصومين عليهم السلام، أو يكون المراد أمير المؤمنين عليه السلام، و الجمع للتعظيم أو التبع، فإنّه إذا كان خليفة و المؤمنون تابعون له فكأنّهم الخلفاء، أو صاحب الزمان عليه السلام كذلك. و أيضا هؤلاء ليسوا متّصفين بهذه الصفة: الإيمان و عمل جميع الصالحات. و أيضا الاستخلاف الذي كان من قبل هو النبوّة و التمكين و الإقدار و غلبة المؤمنين على الكفار، لا الإمامة و الوصية و الخلافة، فهو مذكور (راجع: الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٣٨٩- ٣٩٠).

و ثانياً: لو كانت هذه الآية دالة على خلافة أبي بكر لكانت خلافته مستندة إلى الله لقوله: «ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف ...» لكن خلافة أبي بكر عند القوم ليست بنصب من الله، بل مذهب القوم أنّه صلّى الله عليه و آله و سلّم مات و لم يستخلف أحداً (انظر: شرح المواقف ٨: ٣٥٤).

و ثالثاً: لو كان المراد من الآية أبو بكر لما طعن عليه عليّ تسمية أبي بكر نفسه «خليفة رسول الله»؛ لكونه كذبا على رسول الله (راجع: الإمامة في أهم الكتب الكلامية: ١١٠).

أولي بأس شديد، و إلّا لزم[1] التناقض.

و لا عليّاً رضي الله عنه؛ لأنّه قال الله تعالى في صفة المدعوّين: ﴿تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ (الفتح: ١٦)، و عليّ رضي الله عنه ما حارب الكفّار أيّام خلافته.

و الداعي المحظور مخالفته ليس من ملك بعد عليّ رضي الله عنه وفاقاً، و لعدم دعوتهم للأعراب، فتعيّن أن يكون الداعي المحظور مخالفته من كان قبل عليّ رضي الله عنه و بعد النبي عليه السلام.

و قد أوجب الله تعالى طاعة الداعي لقوله: ﴿فَإِن تُطِيعُواْ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَ إِن تَتَوَلَّوا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُم عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الفتح: ١٦)، و إذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة، و يلزم منه أن يكون الإمام الحقّ بعد رسول الله عليه السلام أبا بكر.[2]

الثالث: أنّ النبي استخلف أبا بكر في الصلاة أيّام مرضه، فثبت استخلافه في الصلاة بالنقل الصحيح، و ما عزل النبي عليه السلام أبا بكر عن خلافته في الصلاة، فبقي كون أبى بكر خليفة في

---

١. ب: يلزم.

٢. و فيه أوّلاً: أنّ الداعي لهم هو النبيّ على ما حكي عن قتادة و سعيد بن جبير في أنّ الآية نزلت في أهل خيبر و كان النبي هو الداعي إلى ذلك، و لا ينفيه قوله تعالى: سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ؛ لأنّ منعهم عن التبعية في غزاة واحدة – و هو خيبر لاختصاص المؤمنين بمغنمه كما قال المفسّرون – لا يدلّ على عدم كونه صلّى الله عليه و آله و سلّم داعياً لهم إلى غزاة أخرى مثل تبوك (انظر: التبيان في تفسير القرآن ٩: ٣٢٤– ٣٢٦؛ مجمع البيان ٩: ١١٥– ١١٦)، كما جوّز في تفسير البيضاوي و الزمخشري أيضاً كون الداعي هو صلّى الله عليه و آله و سلّم؛ بأن يكون المراد من «أُولِي بَأْسٍ» ثقيف و هوازن، و قد دعا صلّى الله عليه و آله و سلّم المخلّفين إلى القتال معهم، و لا ينافيه قوله تعالى: «لَنْ تَتَّبِعُونَا»؛ فإنّ النفي بمعنى النهي كما قاله البيضاوي (أنوار التنزيل ٥: ١٢٩)، و هو ظاهر في المقام، أو نفى التبعية ما دام هم عليهم مرض القلوب و الاضطراب في الدين، كما قاله الزمخشري (تفسير الزمخشري ٤: ٣٣٨)، أو نفي التبعية إلى خيبر لا غير.

و ثانياً: لو سلّم أنّ الداعي أبو بكر و عمر، فليس في الآية ما يدلّ على مدح الداعي و لا على إمامته. و ثالثاً: إنّ أحاديث القوم أنفسهم في تفسير الآية مختلفة، و كذا أقوال مفسّريهم كما لا يخفى على من راجع (لاحظ: الدر المنثور ٦: ٧٢– ٧٣). و رابعاً: إنّه يكشف عن عدم دلالة هذه الآية على ما قالوا، استدلالُ المحصّلين من علمائهم لإمامة أبي بكر من جهة الأخبار، لا من جهة الآية. و رابعاً: إنّ الذي فسّر الآية بأبي بكر و أنّ القوم المذكورين بنو حنيفة أصحاب مسيلمة، هو محمد بن شهاب الزهري. و هذا الرجل مقدوح جدّاً و قد كان من المبغضين لأمير المؤمنين علي عليه السلام، فلا يعتمد على قوله، لا سيّما في مثل المقام. راجع: الإمامة في أهم الكتب الكلامية: ١١١– ١١٢؛ الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٣٨٩– ٣٩٠.

الصلاة بعد وفاته عليه السلام، و إذا ثبت خلافة أبي بكر في الصلاة بعد وفاته عليه السلام ثبت خلافته بعد وفاته في غير الصلاة؛ لعدم القائل بالفصل.[1]

الرابع. قوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثمّ تصير بعد ذلك ملكاً عضوضاً»[2]، و هذا

---

۱. و فيه بحث: أما أوّلا فنمنع ثبوت هذا الخبر، بل الذي نقل عندنا أنّه لما ثقل صلّى الله عليه و آله و سلّم نادى بلال الصلاة، قالت عائشة: إنّ أبا بكر يصلّي بالناس، فتوهم أنّ ذلک كان بأمر رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم، و تقدّم للصلاة و كبّر عالياً حتى سمع صلّى الله عليه و آله و سلّم صوته، و أفاق و سأل عن ذلک، قيل: إنّ أبا بكر تقدّم بالناس ليصلّي، فخرج متّكياً على عليّ عليه السلام و فضل بن عباس حتى جاء إلى المحراب، و نحّى أبا بكر و صلّى هو صلّى الله عليه و آله و سلّم (انظر: إعلام الورى: ١٣٤؛ الإرشاد ١: ١٨٣؛ بحار الأنوار ٢٢: ٤٦٧). و ثانياً: إنّه على تقدير وجوده في صحيح البخاري (لم نجد هذا الخبر في «صحيح البخاري» نعم نقله المتقي الهندي في «كنز العمال» ٥: ٦٥٦ ح ١٤١٥٤ عن العشاري)، فهو لا يدلّ على الاستخلاف في جميع مدّة مرضه، بل في صلاة واحدة، لا متعدّدة. و ثالثاً: على تقدير تسليم ما ذكره، ليس كلّ ما هو مذكور في الصحيح مما يكون ظاهراً صحّته أو مبرهناً؛ بحيث يكون حجّة على الخصم، فإنّه ما ثبت صحّة ما فيه، و عدالة الناقل. و صحّته عند المدّعي ليس بنافع، و لا يتمّ به الاستدلال. و رابعاً: إنّه خبر واحد و المسألة أصولية، و في إثباتها بمثله بحثٌ، و على تقدير كونها فرعية، في حجّية الخبر الواحد أيضاً خلاف و بحث في الأصول، و كثير من الأصوليين و العلماء ليسوا بقائلين به (انظر: بذل النظر في الأصول: ٣٩٣) فكيف يثبتها؟! و أمّا ما استدلّت الشيعة به من الأخبار فهي إمّا متواترة مثل خبر الغدير و المنزلة، و إمّا محفوفة بالقرائن و بأمور أخر لا يمكن منعها، أو مستفيض، و إمّا لأنّه مذكور في كتب الخصم بحيث لا يسعهم إنكاره، فهو حجّة عليهم، فتأمل. و خامساً: إنّه يجوز أن عزله. و سادساً: إنّه سلّمنا أنّه ما عزله و لكن ينعزل بموت منيبه، و هو ظاهر و ثابت في الفقه (راجع: المغني و الشرح الكبير ٥: ٢٤٢؛ المبسوط ٢: ٣٦٨). و سابعاً: كيف يدلّ الإمامة في الصلاة و بقائها فيها على كونه خليفة و إماماً، و أيّ ملازمة بينهما؟، و الاستدلال بعدم القائل بالفرق ضعيف جدّاً؛ فإنّه مسألتان فيجوز أن يقول أحد بإحداهما و لا يقول بالأخرى. و بالجملة لو لم يحصل من الفرق رفع ما أجمع عليه يجوز القول الثالث، و الفرق كما بيّن في الأصول (انظر: معارج الأصول: ١٣١)، و معلوم عدم حصوله هنا. و ثامناً: إنّ مثل هذا يمكن جعله دليل مسألة فقهية لا أصولية فتأمل. و تاسعاً: إنّ من العجائب الاستدلال على ذلک بالقياس بأنّه إذا ثبت إمامته في الصلاة ثبت إمامته لأنّه في أمر الدين فثبت في أمر الآخرة، و هذا باطل من وجوه: الأوّل: إنّه قياس في الأصول، و لو سلّم كونها فرعية فالقياس باطل فإنّه ما ثبت حجّيته فإنّه مختلف فيه، و كثير من العلماء مثل علماء أهل البيت لا يقولون به و لهم عليه أدلّة عقلية و نقلية مذكورة في محلّها (انظر: «لكافي ١: ٥٧-٥٨؛ معارج الأصول: ١٨٣). و الثاني إنّ القياس له شرائط و مواد، و ليس القائلون به يقولون به في جميع المسائل، فإنّهم لا يقولون ذلک في الحدود و الكفّارات فلا بدّ إثباته فيما نحن فيه. و الثالث: إنّه قياس مع الفارق، و هو باطل بالعقل و النقل و الإجماع من القائل بالقياس و غيره؛ فإنّ إقامة الصلاة أمر واحد، و يصلح لذلک عندهم كلّ مسلم برّ و فاجر و من ليس له شوكة و تدبير الملک و العلم بالمسائل المحتاج إليه و سائر ما يحتاج إليه الإمام، و الخلافة و الإمامة رئاسة عامّة لجميع أمور الناس في الدين و الدنيا، و أنّه لا يصلح له كلّ مسلم، بل لا بدّ له من علوم شتّى و تدبير و شوكة و قبول الرعية و نحو ذلک مما لا يخفى، مع قطع النظر عن العصمة و العدالة اللتين شرطهما الشيعة و بعض العامّة مثل صاحب الكشّاف؛ حيث فهم اشتراط العدالة (انظر: الكشّاف ١: ١٨٤)، بل فهم العصمة من البيضاوي حيث قال: دلّت «لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة: ١٢٤) على اشتراط العصمة قبل النبوة أيضاً (أنوار التنزيل ١: ٨١) فكيف يقاس مثل هذه على مثل تلک؟. راجع: الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٤٠٩- ٤١٢.

۲. مسند أحمد بن حنبل ٣٦: ٢٥٦؛ سنن أبي داود ٤: ١٩٨٧.

دليل واضح على خلافة الأئمّة الأربعة، و على أنّ من بعدهم ملوك لا خلفاء.[1]

الخامس: أنّ الأمّة أجمعوا على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة- و هم أبو بكر و عليّ و العباس رضي الله عنهم- و بطل القول بإمامة عليّ و العباس رضي الله عنهما، فتعيّن القول بإمامة أبى بكر رضي الله عنه.

أمّا الإجماع على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة فمشهور مذكور في كتب السِيَر و التواريخ. و أمّا بطلان القول بإمامة على و العباس رضي الله عنهما؛ فلأنّه لو كانت الإمامة حقاً لأحدهما لنازع أبا بكر رضي الله عنه و ناظره في ذلك، و أظهر على أبى بكر حجّته و لم يرض بخلافته، و قد رضي عليّ و العباس بإمامة أبى بكر و بايعاه، و لو كانت إمامة أبى بكر غير حقّ كان ظلماً فينبغي أن لا يرضيا بها؛ فإنّ الرضا بالظلم ظلم،[2] فثبت أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم أبو بكر.

قيل: الإمامة كانت حقّاً لعليّ إلّا أنّ عليّاً رضي الله عنه أعرض عن حقّه تقيّةً على نفسه.

---

١. و فيه: منع صحّة الرواية، بل منع وجوده في الكتب المعتبرة أو في الكتاب المعتبر. و أيضاً: تسميتها خلافة بحسب الظاهر لا يدلّ على أنها كانت حقّة و لا على المدح و التعظيم؛ لأنّها في تلك الزمان يسلكون بحسب الظاهر سلوكاً لا يظهر ميلهم إلى الدنيا، و عدم كونها خلافة عنه صلّى الله عليه و آله و سلّم، إلاّ في بعض زمان الثالث. راجع:الإمامة في أهم الكتب الكلامية: ١١٥- ١١٧؛ الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٤٠٦- ٤٠٧.

٢. رضاية أمير المؤمنينعليه السلام ممنوع منعاً ظاهراً. و معلوم بالإجماع أنّه ترك البيعة مدّة، و ما كان معهم في السقيفة اشتغالاً بتجهيزهصلى الله عليه وآله وسلم ثمّ بجمع القرآن. و ما نقل من طريق الخاصّة من دعواه ذلك و احتجاجه و إظهار مظلوميته أكثر من أن يحصى على ما نقله أهل بيته و شيعته العارفون بحاله، بل من أصحابهم المخصوصين بذلك مثل سلمان و أبا ذر و مقداد و عمار (انظر: الإفصاح ٤٧- ٤٨؛ الاحتجاج ١: ١٤٩؛ أمالي الصدوق: ٥٣٧؛ الخصال للشيخ الصدوق: ٥٤٧؛ الغدير ١: ٣٢٧)؛ فإنّ كلّ واحد واحد احتجّوا على أبي بكر و خوّفوه و ذكروه الأخبار و النصوص المذكورة له، حتى روي أنّه ندم و عزم على ترك الأمر و منعه عمر (انظر: الإمامة و السياسة ١: ٣١؛ كنز العمّال ٥: ٥٨٦ و ٥٨٨؛ شرح نهج البلاغة ١: ١٦٩). و يكفي في ذلك خطبته الشقشقية التي برهن شارحها على صحّة كونها منهعليه السلام. (شرح نهج البلاغة ١: ١٥٦ و ٢٠٥). و أيضاً قد يكون أمير المؤمنينعليه السلام مأموراً بترك الجدال من النبيّصلى الله عليه وآله وسلم لمصلحة علماها و لم يعلم غيرهما. على أنّه قد يكون عجزاً لعدم الناصر؛ لاختيار الناس الدنيا. و ليس بأعظم من رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم- و المسلمون كانوا أيضاً معه- و قد كان يترك القتال للمصلحة و يصالح مع أعداء الله. و قد يغلب منهم و إن كان شجاعاًعليه السلام في نفسه، لكن لا بدّ له من شوكة و ناصر كما كان في زمانهصلى الله عليه وآله وسلم ثمّ في زمان معاوية، و مع ذلك ما قدر على قتل معاوية؛ لعدم اتفاق عسكره لمّا رفعوا المصاحف تركوا القتال، و كانعليه السلام ينادي: «إنّ هذه فتنة لا تتركوا القتال» و ما قبلوا منه. و لو سمع منه لقتله. و ما بقي معه إلّا مثل الأشتر، كما ذكره أهل التواريخ من السنة مثل ابن طلحة و غيره (مطالب السؤول في مناقب آل الرسول؛ وقعة صفين: ٤٨٩؛ تاريخ الطبري ٥: ٤٨؛ تاريخ ابن كثير ٧: ٢٧٢). و لا تثبت الشيعة له أكثر من الشجاعة بأنّه أشجع الصحابة، لا أنّه قادر على دفع جميع الأعداء، و هو ظاهر، و إلّا لأبادهم حال وجود النبيّصلى الله عليه وآله وسلم راجع: الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٢١٠- ٢١٣).

قلنا: كيف يتصوّر التقيّة في حقّ عليّ رضي الله عنه، و كان في غاية الشجاعة و الشهامة، و كانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علوّ شأنها و جلالة قدرها و فضل نسبتها زوجة عليّ. و أكثر صناديد قريش و ساداتهم كالحسن و الحسين و العباس مع عليّ رضي الله عنهم. و العباس مع علوّ منصبه قال لعلي: «امدد يدك لأبايعك حتّى يقول الناس بايع عمّ رسول الله عليه السلام ابن عمّه، فلا يختلف عليك اثنان». و الزبير بن العوام مع غاية شجاعته سلّ السيف و قال: «لا أرضى بخلافة أبي بكر». و أبو سفيان رئيس مكّة و رأس بني أمية قال: «يا بني عبد مناف أرضيتم أن يلي عليكم تَيم» يعني أبا بكر؛ فإنّ أبا بكر رضي الله عنه كان من قبيلة تَيم بن مرّة- ثمّ قال أبو سفيان: «و الله لأملأنّ الوادي خيلاً و رجلاً». و الأنصار نازعهم أبو بكر رضي الله عنه و منعهم الخلافة؛ فإنّهم طلبوا الإمامة و قالوا: أمير منّا و أمير منكم. و كان أبو بكر شيخاً ضعيفاً خاشعاً سليماً عديم المال قليل الأعوان.

فعلم أنّ بيعة عليّ لأبي بكر إنّما كانت عن رضى؛ لأنّه كان مقدّماً على الصحابة رضي الله عنهم في العلوم و الفضائل، و كان أقرب[1] الناس إلى الرسول صلّى الله عليه و سلّم.

[أدلّة الشيعة على إمامة علي عليه السلام]

قال:

احتجّت الشيعة على إمامة عليّ بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، فالمراد بالولي إمّا الناصر أو المتصرّف لا غير؛ تقليلاً للاشتراك و الأوّل باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور، فتعيّن الثاني. فثبت أنّ المؤمن الموصوف يستحقّ التصرّف في أمور المسلمين، و المفسّرون ذكروا أنّ المراد منه علي بن أبي طالب؛ لأنّه كان يصلّي فسأله سائل فأعطاه خاتمه راكعاً، و المستحقّ المتصرّف هو الإمام، فثبت أنّه إمام.

و يقرب منه قوله صلّى الله عليه و سلّم: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

الثاني: قوله صلّى الله عليه و سلّم: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»، و كان هارون خليفة؛ لقوله تعالى: ﴿وَ قالَ مُوسى لِأَخِيهِ هارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ (الأعراف: ١٤٢)، إلّا أنّه

---

١. ب: و قرب.

توفّي[1] قبله.

و الثالث: قوله صلّى الله عليه و سلّم مشيراً إليه: «سلّموا على أميرالمؤمنين، و أخذ بيده و قال: هذا خليفتي فيكم بعد موتي، فاسمعوا و أطيعوا له».

الرابع: أنّ الأمّة أجمعوا على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة، و بطل القول بإمامه أبى بكر و العبّاس؛ لما ثبت أنّ الإمام يكون واجب العصمة و منصوصاً عليه، و هما لم يكونا واجبي العصمة و لا منصوصاً عليهما بالاتّفاق، فتعيّن القول بإمامة علي.

و الخامس: أنّه لا بدّ و أن يكون[2] رسول الله صلّى الله عليه و سلّم نصّ على إمام معيّن تكميلاً لأمر الدين و إشفاقاً على الأمّة، و لم ينصّ لغير أبى بكر و علي بالإجماع، و لا لأبي بكر، و إلّا لكان توقيفه الأمر على البيعة معصية، فتعيّن تنصيصه لعليّ.

السادس: أنّ علياً كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام؛ لأنّه ثبت بالأخبار الصحيحة أنّ المراد من قوله تعالى حكاية: ﴿وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦١) عليّ، و لا شكّ أنّه ليس نفس محمّد صلّى الله عليه و سلّم بعينه، بل المراد به إمّا أنّه بمنزلته أو هو أقرب الناس إليه، و كلّ من كان كذلك فهو أفضل الناس[3] بعده.

و لأنّه كان أعلم الصحابة؛ لأنّه كان أشدّهم[4] ذكاء و فطنة، و أكثرهم تدبّراً و رويّة، و كان حرصه على التعلّم أكثر، و اهتمام الرسول صلّى الله عليه و سلّم بإرشاده و تربيته أتمّ و أبلغ، و كان مقدّماً في فنون العلوم الدينية أصولها و فروعها؛ فإنّ أكثر فرق المتكلّمين ينسبون إليه و يسندون أصول قواعدهم إلى قوله، و الحكماء يعظّمونه غاية التعظيم، و الفقهاء يأخذون برأيه، و قد قال صلّى الله عليه و سلّم: «أقضاكم علي».

و أيضاً: فأحاديث كثيرة كحديث الطير و حديث خيبر وردت شاهدة على كونه أفضل، و الأفضل يجب أن يكون إماماً.

و الجواب عن الأوّل: أنّ عموم النصرة غير مسلّم، و أنّ حمل الجمع على الواحد متعذّر، بل المراد هو و أكفاؤه. و عن الثاني: أنّ معناه النسبة في الأخوّة و القرابة. و عن الثالث: أنّ هذه الأخبار غير متواترة و لا صحيحة عندنا، فلا تقوم بها حجّة علينا. و عن الرابع: أنّا لا نسلّم وجوب

---

١. أ: مات.

٢. د: و أنّ.

٣. س: كان أفضل الخلق.

٤. أ: أشهرهم.

العصـمة و وجوب التنصـيص[1] و عدم النصّ في شـأن أبي بكر. و عن الخامس: أنّ تفويض الأمر إلى المكلّفين لعلّه كان أصلح. و عن السادس: أنّه معارض بمثله.

و الدليل على أفضـلية أبي بكر قوله تعالى: ﴿وَ سَـيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مالَهُ يَتَزَكَّى﴾ (الليـل: ١٧- ١٨)؛ ﴿فـإنّ المراد بـه إمّـا أبو بكر أو عليّ وفاقاً، و الثاني مدفوع؛ لقوله: وَ ما لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزى * إِلاَّ ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلى﴾ (الليل: ١٩- ٢٠)؛ لأنّ علياً رضـي الله عنه نشأ في تربيته و إنفاقه، و ذلك نعمة تجزى[2]، و كلّ من كان أتقى كان أكرم عندالله و أفضـل؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

و قوله عليه السـلام: «ما طلعت الشـمس و لا غربت على أحد بعد النبيين و المرسـلين أفضل من أبي بكر».

و قوله عليه السلام لأبي بكر و عمر: «هما سيّدا كهول أهل الجنّة ما خلا النبيّين و المرسلين».

أقول:

احتجّت الشيعة على إمامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر المصنّف منها ستّة:

[في دلالة آية الولاية]

الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّـلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، وجه الاحتجاج به أنّ لفظ الولي قد يراد به الأولى و الأحقّ بالتصـرّف، يدلّ على ذلك النقل اللغوي و النصّ و العرف الاستعمالي.

أمّا النقل اللغوي فقول المبرّد[3]: الولي هو الأولى بالتصـرّف. و أمّا النص فقوله عليه السـلام: «أيّما امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَـهَا بغيْرِ إِذْن وليّها فنكـاحُها باطلٌ»[4]؛ فإنّه أراد به الأولى بالتصـرّف. و أمّا العرف الاستعمالي؛ فإنّه يقال لأب المرأة و أخيها أنّه وليّها، أي: أولى بالتصرّف فيها.

---

١. د: النصّ.

٢. أ: - لأنّ علياً رضي الله عنه نشأ في تربيته و إنفاقه، و ذلك نعمة تجزى.

٣. هو: أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي (ت ٢٨٦ق)، المعروف بالمُبَرَّد، إمام العربية ببغداد في زمنه، و أحد أئمة الأدب و الأخبار. مولده بالبصرة و وفاته ببغداد. مِن كتبه: الكامل، المذكر و المؤنث، المقتضب، التعازي و المراثي، شرح لامية العرب، إعراب القرآن، طبقات النحاة البصريين، نسب عدنان و قحطان، و المقرب. راجع عنه: الأعلام ٧: ١٤٤؛ تاريخ الإسلام ٢١: ٢٩٩؛ شذرات الذهب ٣: ٣٥٦.

٤. انظر: عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ١: ٣٠٦؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل ٤٠: ٤٣٥؛ سنن الترمذي ٣: ٢٦٤.

و قد يراد به المحبّ و الناصر، و منه قوله تعالى: ﴿وَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١) أي: بعضهم محبّ بعض و ناصره، و لم يعهد في اللغة للوليّ معنى ثالث، فثبت أنّ الوليّ إمّا أن يراد به الناصر أو الأولى بالتصرّف لا غير؛ تقليلاً للاشتراك.

و الأوّل باطل؛ لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الآية؛ لأنّ الولاية بمعنى النصرة عامّة في كلّ المؤمنين؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١)، و الولاية في الآية ليست عامّة في كلّ المؤمنين؛ لأنّ لفظة «إنّما» في الآية تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة، فتكون الولاية المذكورة في الآية خاصّة ببعض المؤمنين، فتعيّن الثاني، و هو كون المراد بالوليّ الأولى بالتصرّف.

فثبت أنّ المؤمن الموصوف في الآية يستحقّ التصرّف في أمور المسلمين، و الذي هو الأولى بالتصرّف في أمور المسلمين من جميع الناس هو الإمام، فإذن الآية ناصّة على إمامة المؤمنين الموصوفين، و المفسّرون ذكروا أنّ المراد منه عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه؛ لأنّه كان يصلّي فسأله سائل فأعطاه خاتماً راكعاً، فثبت أنّ عليّاً هو الإمام المستحقّ للتصرّف.

و يقرب من هذه الآية قوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»[1]، تقريره: أنّ لفظ المولى قد يراد به الأولى، و قد يراد به الناصر و المعين، و قد يراد به المعتِق و المعتَق و الجار و ابن العمّ.

أمّا إرادة الأولى فيدلّ عليه الكتاب و السنّة. أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ﴾ (النساء: ٣٣)، فقال المفسرون أراد به من كان أولى و أحقّ بالميراث، و قوله تعالى: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ (الحديد: ١٥)، أي: أولى بكم النار، على ما قاله المفسّرون.

---

١. انظر: مسند أحمد بن حنبل ١: ٨٤ و ٨٨ و ١١٨ و ١١٩ و ٣٣٠- ٣٣١؛ ٤: ٢٨١ و ٣٦٨ و ٣٧٠ و ٣٧٢ و ٣٧٣؛ ٥: ٣٤٧ و ٣٦٦ و ٣٧٠ و ٤١٩؛ فضائل الصحابة ٢: ٧٠٣، ٧٣٣ و ٧٤١؛ ٢: ٧٥٥، ٧٥٩، ٨٤٩ و ٨٧٨؛ سنن ابن ماجة ١: ١٣٧؛ سنن الترمذي ٥: ٤٥١؛ السنن الكبرى للنسائي ٥: ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦ و ١٥٥.

و قال العلامة الأميني: إنّ هذا الحديث متواتر، و قد رواه أحمد بن حنبل من أربعين طريقاً، و ابن جرير الطبري من نيف و سبعين طريقاً، و الجزري المقري من ثمانين طريقاً، و ابن عقدة من مائة و خمسة طرق، و أبو سعيد السجستاني من مائة و عشرين طريقاً، و أبو بكر الجعابي من مائة و خمس و عشرين طريقاً، و في تعليق هداية العقول ص ٣٠ عن الأمير محمد اليمني (أحد شعراء الغدير في القرن الثاني عشر) أنّ له مائة و خمسين طريقاً. ثمّ إنّه قد استقصى أسماء رواة حديث الغدير و أثبتها حسب حروف الهجاء في موسوعته (الغدير: ١: ١٤- ١٥١) فبلغوا ٣٦٠ شخصاً بأسانيدهم المتعددة.

و أمّا السنة؛ فقوله عليه السلام في بعض الروايات: «أيّما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل»، أراد بالمولى المالك لأمرها و الأولى بالتصرّف فيها.

و أمّا إرادة الناصر و المعين فيدلّ عليهما الكتاب و الشعر. أمّا الكتاب؛ فقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوۡلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ أَنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ لَا مَوۡلَىٰ لَهُمۡ﴾ (محمّد: ١١)، أراد به الناصر.

و أمّا الشعر؛ فقول الأخطل[1]: «فأصبحت مولاه من الناس كلّهم». و معناه: فأصبحت ناصرها و الذابّ عنها.

و أمّا إرادة المعتِق و المعتَق فظاهرة يدلّ عليها استعمال الفقهاء. و أمّا إرادة الجار فيدلّ عليها قول معمّر الكلابي لمّا نزل جاراً لكليب بن يربوع[2] فأحسن جواره:

جزى الله خيراً و الجزاء بكفّه   كليب بن يربوع و زادهم حمدا

هم خلطونا بالنفوس و ألجموا * إلى نصر مولاهم مسوّمة جردا[3]

أراد به جاره[4].

و أمّا إرادة ابن العمّ فيدلّ عليه قوله تعالى حكاية عن زكريا: ﴿وَ إِنِّي خِفۡتُ ٱلۡمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِي﴾

---

١. الأخطل: هو أبو مالک غياث بن غوث بن الصلت التغلبي (١٩- ٩٠ ق)، من شعراء العصر الأموي، أكثر من مدح بني أمية. كان منافساً لجرير و الفرزدق، و أكثر في هجائهما. و هو رجل نصراني لا يتميز إلى فرقة من فرق الإسلام و لا يتّهم بالعصبية للشيعة، و لا يطعن عليه في العلم باللسان، في قصيدته يمدح فيها عبد الملک بن مروان عدو أمير المؤمنين عليّ عليه السّلام. روى ابن قتيبة في ترجمة الأخطل عن الفرزدق قال: كنا في ضيافة معاوية، و معنا كعب بن جعيل التغلبي الشاعر، فقال له يزيد بن معاوية أنّ عبد الرحمن بن حسان قد فضح عبد الرحمن بن الحكم و غلبه و فضحنا فاهج الأنصار، فقال له كعب: أ رادّي أنت إلى الشرک؟ أهجو قوما نصروا رسول الله صلّى الله عليه و آله و آووه، و لكنّي أدلک على غلام منّا نصراني، ما يبالي أن يهجوهم، كافر، شاعر كان لسانه لسان ثور. قال: و من هو؟ قال: الأخطل، فدعاه و أمره بهجائهم. و تمام البيت و ما قبله:

فما وجدت فيها قريش لأمرها   أعف و أوفى من أبيک و أمجدا

فأورى بزنديه و لو كان غيره   غداة اختلاف الناس يوري لأصلدا

فأصبحت مولاها من الناس كلهم   و أحرى قريش أن تهاب و تحمدا

فمدحه بالإمامة و رئاسة الجماعة، و اقتصر في العبارة على ذلک و أنّه أولى به من الناس كافّة على لفظة «مولى» لإفادتها في اللغة و معرفة أهلها بأنّها عبارة عنه و دالّة على معناه. انظر: طبقات الشعراء ١: ٤٧٣- ٤٨٧؛ أقسام المولى في اللسان: ٣٩- ٤٠.

٢. كُلَيْبُ، رَهْطُ جَرِيرٍ الشاعرِ، فهو كُلَيْبُ بْنُ يَرْبُوعِ بْنِ حَنْظَلَة. انظر: تاج العروس ٢: ٣٨٨.

٣. انظر: الزاهر في معاني كلمات الناس: ٩٧؛ لباب الآداب: ٢٦٨.

٤. ب: الجار.

(مريم: ٥)، و منه قول الفضل بن العباس بن عتبة[1] في بني أمية:

مهلاً بني عمّنا مهلاً موالينا ... لا تنبشوا بيننا ما كان مدفوناً[2]

أراد بقوله موالينا، بني عمّنا.

إذا عرفت ذلك فنقول: لفظ المولى إمّا أن يكون ظاهراً في الأولى[3] أو لا. فإن كان الأوّل وجب الحمل عليه دون غيره؛ عملاً بالظاهر. و إن كان الثاني: فيجب الحمل عليه لوجهين؛ الأوّل أنّ اللفظ المتّحد إذا أطلق و له محامل و اقترن به ما يعيّن أحدها يجب الحمل عليه؛ نظراً إلى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعيّنه، و أوّل الحديث قرينة تصلح لأنّ تفسّر لفظ المولى بالأولى، و هو قوله: «ألست أولى بكم».

الثاني: أنّه يتعذّر حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الأولى، فتعيّن حمله عليه؛ لأنّ الأصل في اللفظ الإعمال لا الإهمال.

أمّا أنّه يتعذّر حمله على ما سواه؛ فلأنّه يتعذّر حمله على الناصر؛ لأنّ ذلك معلوم من قوله تعالى: ﴿وَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١)، و يمتنع حمله على المعتِق و المعتَق و الجار و ابن العمّ؛ لكونه كذباً.

و إذا ثبت أنّ لفظ المولى بمعنى الأولى، فقد اتّفق المفسرون على معنى قوله عليه السلام: «أ لست

---

١. أ، ج: عباس بن فضيل بن عتبة. ب: عباس بن فضيل بن عتيبة. و هو: الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب (توفي حدود سنة ٩٥ق). جده أبو لهب، و لقّب باللهبي نسبة إليه. و كان أحد شعراء بني هاشم و فصحائهم. كان معاصرا للفرزدق و الأحوص، و له معهما أخبار. مدح عبد الملك بن مروان، و هو أول هاشمي مدح أموياً فأكرمه. و كان النبيّ صلّى الله عليه و آله زوّج عتبة إحدى بناته، فلمّا بعثه الله تعالى نبياً، أقسمت عليه أم جميل أن يطلّقها. فجاء إلى النبي صلّى الله عليه و سلّم، فقال: يا محمد، أشهد من حضر أني قد كفرت بربك، و طلقت ابنتك. فدعا عليه رسول الله صلّى الله عليه و آله أن يبعث الله عليه كلباً من كلابه يقتله. فبعث الله عز و جل عليه أسدا فافترسه. قال ابن عباس: فخرج إلى الشأم في ركب فيهم هبّار بن الأسود، حتى إذا كانوا بوادي الغاضرة، و هي مسبعة، نزلوا ليلاً، فافترشوا صفّاً واحداً، فقال عتبة: أ تريدون أن تجعلوني حجرة؟ لا، و الله، لا أبيت إلّا وسطكم. فبات وسطهم. قال هبار: فما أنبهني إلّا السبع يشمّ رءوسهم رجلاً رجلاً، حتى انتهى إليه، فأنشب أنيابه في صدغيه، فصاح: أي قوم، قتلني دعوة محمد، فأمسكوه، فلم يلبث أن مات في أيديهم. راجع: الأغاني ١٦: ٣٨٢- ٣٩٢؛ الأعلام ٥: ١٥٠؛ كتاب نسب قريش ٩٠.

٢. انظر: معجم الشعراء: ٢١٩- ٢٢٠؛ الكامل في اللغة و الأدب ٢: ٣٤٧.

٣. ب: الأوّل.

أولى بكم من أنفسكم» ألست أولى بتدبيركم و التصرّف في أموركم، و أنّ نفاذ[١] حكمه فيهم أولى من نفاذ حكمهم في أنفسهم. و لأنّ ذلك هو المتبادر من إطلاق لفظ الأولى في قولهم: ولد الميّت أولى بالميراث من غيره، و السلطان أولى بإقامة الحدود من الرعيّة، و الزوج أولى بامرأته، و المولى أولى بعبده.

و إذا ثبت أنّ معنى المولى الأولى بالتصرّف فحاصل الحديث يرجع إلى أنّ قوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه» من كنت أولى بالتصرّف فيه فعليّ أولى بالتصرّف فيه، و ذلك يدلّ على إمامته؛ فإنّه لا معنى للامام إلّا هذا.

[في دلالة حديث المنزلة]

الثاني: قوله عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»[٢]. أخبر أنّ منزلة عليّ منه عليه السلام كمنزلة هارون من موسى عليهما السلام، و ذلك يدلّ على أنّ جميع المنازل الثابتة لهارون بالنسبة إلى موسى عليهما السلام ثابتة لعلي بالنسبة إلى النبي عليه السلام.

و لفظ «المنزلة» و إن لم يكن صيغة عموم إلّا أنّ المراد بها التعميم. بيانه أنّ قوله: «منزلة» اسم جنس صالح لكلّ واحد من آحاد المنازل الخاصّة و صالح للكل، و لهذا يصحّ أن يقال: فلان له منزلةٌ من فلان، و منزلته منه أنّه قرابة[٣] له، و أنّه محبّه، و أنّه نائبه في جميع أموره.

و عند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فإمّا أن تكون معيّنة أو مبهمة.[٤] الأوّل ممتنع؛ ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين. و الثاني أيضاً ممتنع لما فيه من الإجمال و عدم الإفادة، فلم يبق غير الحمل على الجميع. و يدلّ عليه قوله عليه السلام: «إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»؛ استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل، و لو لم يكن اللفظ محمولاً على كلّ المنازل لما حسن الاستثناء.

و إذا ثبت التعميم يدلّ على ثبوت الإمامة لعليّ رضي الله عنه؛ لأنّ من جملة منازل هارون من

---

١. ب: فإنّ.

٢. انظر: فضائل الصحابة ٢: ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٤، ٧٣٢ و...؛ سنن الترمذي ٥: ٣٠٠ ح ٣٨٠٤؛ الطبقات الكبرى ٣: ١٦؛ السيرة النبوية لابن هشام ٢: ٥٢٠؛ الاستيعاب ٣: ١٠٩٧- ١٠٩٨؛ تاريخ مدينة دمشق ٤٢: ٥١- ٦٢.

٣. ب: قريب.

٤. ب: + و.

موسى أنّه كان خليفة له على قومه في حال حياته؛ لقوله تعالى حكاية عن هارون: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ (الأعراف: ١٤٢)، و الخلافة لا معنى لها إلّا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرّفات. و إذا كان خليفة له في حال حياته وجب أن يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه، و إلّا لكان عزله موجباً للنفرة عنه، و ذلك غير جائز على الأنبياء عليهم السلام. و إذا كان ذلك ثابتاً لهارون وجب أن يثبت مثله لعليّ.

الثالث: قوله عليه السلام مشيراً إليه: «سلّموا على أميرالمؤمنين، و أخذ بيده فقال: هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا و أطيعوا»[1]، و هذا صريح دالّ على خلافته بعده.

الرابع: أنّ الأمّة أجمعوا على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة: أبى بكر و عليّ و العباس رضي الله عنهم، و بطل القول بإمامة أبى بكر و العباس؛ لما ثبت أنّ الإمام يجب أن يكون واجب العصمة و منصوصاً عليه، و أبو بكر و العباس رضي الله عنهما لم يكونا واجبي العصمة و لا منصوصاً عليهما بالاتّفاق، فتعيّن القول بإمامة عليّ رضي الله عنه.

الخامس: أنّه يجب أن يكون الرسول عليه السلام نصّ على إمامة شخص معيّن تكميلاً لأمر الدين و إشفاقاً على الأمّة؛ فإنّه عُلم من سيرة النبي عليه السلام إشفاقه للأمّة كالوالد بالنسبة إلى أولاده، قال عليه السلام: «إنّما أنا لكم مثل الوالد لولده»[2]، و إرشادهم إلى أشياء جزئية مثل الأمور المتعلّقة بقضاء الحاجة، و أنّه عليه السلام إذا سافر من المدينة مدّة يسيرة استخلف فيها من يقوم بأمور المسلمين. و من هذه سيرته فكيف يهمل أمّته و لا يرشدهم إلى من يتولّى أمرهم الذي هو أجلّ الأشياء و أنفعها و أعمها فائدة؟ فلا بدّ من سيرته من التنصيص على من يتولّى أمرهم بعده. و لم ينصّ لغير أبى بكر و عليّ رضي الله عنهما بالإجماع، و لم ينصّ لأبى بكر؛ لأنّه لو نصّ على أبى بكر لكان توقيفه الأمر على البيعة معصية، فتعيّن تنصيصه لعليّ.

[أفضليّة عليّ عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه و آله]

السادس: أنّ عليّاً كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام؛ لأنّه ثبت بالأخبار الصحيحة أنّ

---

١. انظر: شرح نهج البلاغة ١٣: ٢١١؛ تاريخ الطبري ٢: ٣٢١.

٢. سنن ابن ماجه ١: ٢٧٩.

المراد من قوله تعالى حكاية: ﴿فَقُل تَعَالَوا نَدعُ أَبنَآءَنَا وَ أَبنَآءَكُم وَ نِسَآءَنَا وَ نِسَآءَكُم وَ أَنفُسَنَا وَ أَنفُسَكُم﴾ (آل عمران: ٦١) عليّ رضي الله عنه، و لا شكّ أنّ عليّاً ليس نفس محمّد عليه السلام بعينه، بل المراد به أنّ عليّاً بمنزلة النبي عليه السلام، و أنّ[١] عليّاً هو أقرب الناس إلى رسول الله عليه السلام فضلاً، و إذا كان كذلك، فهو كان أفضل الخلق بعده.

و لأنّ عليّاً رضي الله عنه كان أعلمَ الصحابة رضي الله عنهم؛ لأنّه كان أشهرهم ذكاء و فطنة و أكثرهم تدبيراً و رويّة، و كان حرصه على التعلّم أكثر، و اهتمام الرسول عليه السلام بإرشاده و تربيته أتمّ و أبلغ. و كان مقدّماً في فنون العلوم الدينية أصولها و فروعها؛ فإنّ أكثر فرق المتكلّمين ينسبون إليه و يسندون أصول قواعدهم إليه، و الحكماء يعظّمونه غاية التعظيم، و الفقهاء يأخذون برأيه، و قد قال عليه السلام: «أقضاكم عليّ»[٢]، و الأقضى أعلم؛ لاحتياجه إلى جميع أنواع العلم.

و أيضاً: أحاديث كثيرة وردت شاهدة على أنّ عليّاً رضي الله عنه أفضل، منها: حديث الطير، و هو أنّه عليه السلام أهدِي له طير مشويّ، فقال عليه السلام: «اللهم ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي»، فجاءه[٣] عليّ و أكل معه.[٤] و الأحب إلى الله تعالى هو من أراد الله تعالى زيادة ثوابه.

و ليس في ذلك ما يدلّ على كونه أفضل من النبي عليه السلام و الملائكة؛ لأنّه قال: ائتني بأحبّ خلقك إليك، و المؤتى به إلى النبي يجب أن يكون غير النبيّ، فكأنّه قال: أحبّ خلقك إليك غيري. و لقوله: «يأكل معي». و تقديره: ائتني بأحبّ خلقك إليك ممّن يأكل ليأكل معي، و الملائكة لا يأكلون. و بتقدير عموم اللفظ للكلّ لا يلزم من تخصيصه بالنسبة إلى النبي و الملائكة تخصيصه بالنسبة إلى غيرهما.

و منها حديث خيبر؛ فإنّ النبيّ عليه السلام بعث أبا بكر إلى خيبر فرجع منهزماً، ثمّ بعث عمر

---

١. أ: لأنّ.

٢. انظر: سنن ابن ماجة ١: ٥٥ ح ١٥٤؛ أخبار القضاة ١: ٨٨- ٩٠؛ الاستيعاب ٣: ١١٠٢؛ التبصير في الدين: ١٥٤؛ تاريخ مدينة دمشق ٤٧: ١١٢؛ أسد الغابة ٤: ٢١؛ شرح نهج البلاغة ١: ١٨.

٣. أ، ج: فجاء.

٤. انظر: فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل ٢: ٦٩٢- ٦٩٣؛ سنن الترمذي ٥: ٣٠٠ ح ٣٨٠٥، السنن الكبرى للنسائي ٥: ١٠٧ ح ٨٣٩٨؛ أنساب الأشراف ٢: ١٤٢؛ تاريخ المسعودي ٢: ٤٢٥؛ تاريخ مدينة دمشق ٣٧: ٤٠٦.

فرجع منهزماً، فغضب رسول الله عليه السلام لذلك، فلمّا أصبح خرج إلى الناس و معه راية، فقال: «لأعطينّ الراية اليوم رجلاً يحبّ الله و رسوله و يحبّه الله و رسوله كرّاراً غير فرّار»[1]، فعرض له المهاجرون، فقال عليه السلام: أين عليّ؟ فقيل: إنّه أرمد العينين، فتفل في عينيه ثمّ دفع الراية إليه.

و ذلك يدلّ على أنّ ما وصفه به مفقود في من تقدّم، فيكون أفضل منهما. و يلزم منه أن يكون أفضل من جميع الصحابة رضي الله عنهم، و الأفضل يجب أن يكون إماماً.

و الجواب عن الأوّل: أنّا لا نسلّم أنّ المراد بالولي هو الأولى بالتصرّف، و لِمَ لا يجوز أن يكون المراد به الناصر؟

قولهم: «إنّ الولاية بمعنى النصرة عامّة و الولاية في الآية خاصّة»، قلنا: لا نسلّم أنّ الولاية بمعنى النصرة عامّة، و إنّما تكون عامّة إذا أضيفت إلى جمع غير مخصوصين بصفات معيّنة، كما في قوله تعالى: ﴿وَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١)، و أمّا إذا أضيفت إلى جمع مخصوصين بصفات خاصّة- كما في الآية المحتجّ بها- فلا.

و على هذا، فلا يمتنع أن تكون الولاية المحصورة في الله تعالى و رسوله و المؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية الولاية بمعنى النصرة، و هي الولاية الخاصّة دون الولاية العامّة، من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين.

و لئن سلّم أنّ الولاية في الآية بمعنى التصرّف، لكن حمل الجمع على الواحد متعذّر، بل المراد بالذين آمنوا في الآية عليّ و أكفاؤه.

و أمّا قوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، فهو من باب الآحاد، و قد طعن فيه ابن أبي داود[2] و أبو حاتم[3] الرازي[4] و غيرهما من أئمة الحديث.

---

١. انظر: صحيح البخاري ٦: ١١٤؛ ٤: ١٨٧١- ١٨٧٢؛ سنن ابن ماجة ١: ١٣٤؛ سنن النسائي ٥: ١٠٨- ١١٠ و ١٧٨- ١٨٠؛ تاريخ بغداد ١١: ٣٢٣؛ تاريخ مدينة دمشق ٤٢: ١٠٣- ١٢٣؛ تاريخ الطبري ٣: ١١- ١٣؛ المغازي للواقدي ٢: ٦٥٤- ٦٥٥؛ تاريخ الإسلام ٢: ٤١٠- ٤١٢؛ السيرة النبوية لابن هشام ٢: ٣٣٢-٣٣٤.

٢. هو: أبو بكر ابن أبي داود (٢٣٠- ٣١٦ق) عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، من كبار حفاظ الحديث. له تصانيف. كان إمام أهل العراق، و عمي في آخر عمره. ولد بسجستان، و رحل مع أبيه رحلة طويلة، و شاركه في شيوخه بمصر و الشام و غيرهما، و استقرّ و توفّي ببغداد. من كتبه: المصاحف، المسند، السنن، التفسير، القراءات و الناسخ و المنسوخ. راجع عنه: الأعلام ٤: ٩١؛ الأنساب ٧: ٨٥؛ المنتظم ١٣: ٢٧٥- ٢٧٦؛ تاريخ بغداد ٩: ٤٧١- ٤٧٥؛ طبقات المحدثين بأصبهان ٣: ٥٣٣.

٣. أ: ابن حاتم.

٤. هو: أبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران الحنظلي (١٩٥- ٢٧٧ق)، حافظ للحديث، من أقران البخاري و مسلم. ولد في

و لئن سلّم صحّة هذا الحديث، لكن لا نسلّم صحّة الاحتجاج به على إمامة عليّ. قولهم: «لفظ المولى يحتمل الأولى»، قلنا: لا نسلّم ذلك؛ فإنّ أولى بمعنى أفعل و المولى بمعنى مفعل، و لم يرد أحدهما بمعنى الآخر؛ إذ لو ورد أحدهما بمعنى الآخر لصحّ أن يقترن بكلّ منهما ما يقترن بالآخر، و ليس كذلك؛ فإنّه يصحّ أن يقال: فلان أولى من فلان، و لا يصحّ أن يقال: فلان مولى من فلان.[١]

و لئن سلّم احتمال إطلاق المولى بمعنى الأولى و لكن لا نسلّم وجوب حمله عليه. و لئن سلّم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الأولى و لكن لا نسلّم أنّ المراد بالأولى الأولى بالتصرّف فيهم، بل أمكن أن يكون المراد به أولى بهم في محبّته و تعظيمه، و ليس أحد المعنيين أولى من الآخر.

و الجواب عن الثاني: أنّه لا يصحّ الاستدلال به من جهة السند. و لئن سلّم صحّة سنده قطعاً، لكن لا نسلّم أنّ قوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» يعمّ كلّ منزلة كانت لهارون من موسى؛ فإنّ من جملة منازل هارون من موسى أنّه كان أخاً لموسى في النسب و شريكاً له في النبوّة، و لم يثبت ذلك لعليّ رضي الله عنه.

قولهم: «منزلة» اسم جنس يصلح لكلّ المنازل و لكلّ واحدة واحدة، قلنا: لا نسلّم أنّ اسم الجنس إذا عرى عن موجبات التعريف- مثل دخول لام التعريف أو حرف النفي- يعمّ، بل هو من قبيل الأسماء المطلقة الصالحة لكلّ واحد من الجنس على طريق البدل، لا أن يكون متناولاً لكلّ واحد واحد على سبيل الجمع، و إلّا لم يبق فرق بين المطلق و العام، و الظاهر أنّ معناه تشبيه عليّ بهارون في الأخوّة و القرابة.

و لئن سلّم تعميم المنازل، لكن لا نسلّم أنّه من منازل هارون من موسى استحقاقه بخلافته بعده ليلزم مثل ذلك في حق عليّ. قولهم: «إنّه كان خليفة له على قومه في حال حياته»، قلنا: لا نسلّم ذلك،

الري، و إليها نسبته. و تنقّل في العراق و الشام و مصر و بلاد الروم، و توفّي ببغداد. له «طبقات التابعين» و كتاب «الزينة» و «تفسير القرآن العظيم» و «أعلام النبوة». راجع عنه: الأعلام ٦: ٢٧؛ البداية و النهاية ١١: ٥٩- ٦٠؛ الوافي بالوفيات ٢: ١٨٣.

١. قال القوشجي ردّاً على هذا القول: «و بالجملة استعمال المولى بمعنى المتولّي و المالک للأمر و الأولى بالتصرّف شائع في كلام العرب، منقول عن أئمّة اللغة. و المراد أنّه اسم لهذا المعنى، لا صفة بمنزلة الأولى، ليعترض بأنّه ليس من صيغة اسم التفضيل، و أنّه لا يستعمل استعماله» (شرح تجريد العقائد ٤: ٦٤).

بل كان شريكاً في النبوّة، و الشريك غير الخليفة، و ليس جعل أحد الشريكين خليفة عن الآخر أولى من العكس.

و قوله تعالى حكاية عنه: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ المراد به المبالغة و التأكيد في القيام بأمر قومه على نحو قيام موسى، و أمّا أن يكون مستخلفاً عنه بقوله فلا؛ فإنّ المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه لم يكن له القيام مقامه في التصرّف، و هارون من حيث هو شريك له في النبوّة فله ذلك و لو لم يستخلفه موسى عليه السلام.

و لئن سلّم أنّه استخلفه في حال حياته و لكن لا نسلّم لزوم استخلافه بعد موته؛ فإنّ قوله: «اخْلُفْنِي» ليس فيه صيغة عموم؛ بحيث يقتضي الخلافة في كلّ زمان، و لهذا لو استخلفه و كيلاً في حياته على أحواله؛ فإنّه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته. و إذا لم يكن مقتضياً للخلافة في كلّ زمان فعدم خلافته في بعض الأزمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلاً له، كما لو صرّح بالاستخلاف في بعض التصرّفات دون بعض؛ فإنّ ذلك لا يكون عزلاً فيما لم يستخلف فيه، و إذا لم يكن عزلاً فلا تنفير.

و لئن سلّم أنّ ذلك عزل له، و لكن إنّما يكون نقصاً له إذا لم يكن له مرتبة أعلى من الاستخلاف، و هي الشركة في النبوّة.

و عن الثالث: أنّ هذه الأخبار غير متواترة و لا صحيحة عندنا، فلا تقوم بها[1] حجّة علينا.

و عن الرابع: أنّا لا نسلّم وجوب العصمة، و لا نسلّم وجوب التنصيص، و لا نسلّم عدم النصّ في شأن أبي بكر رضي الله عنه.

و عن الخامس: أنّ تفويض الأمر إلى المكلّفين لعلّه كان أصلح للمكلّفين من التنصيص على إمامة شخص بعينه.

و عن السادس: أنّ ما ذكرتم من الدلائل الدالّة على أنّ عليّاً أفضل، معارض بما يدلّ على أنّ أبا بكر رضي الله عنه أفضل.

---

١. ج: فلا تكون.

[أفضلية أبي بكر]

و الدليل على أفضلية أبي بكر رضي الله عنه قوله تعالى: ﴿وَ سَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مالَهُ يَتَزَكَّى﴾ (الليل: ١٧- ١٨)؛ ﴿فإنّ المراد به إمّا أبو بكر أو عليّ بالاتّفاق﴾. و الثاني- و هو أن يكون المراد به عليّاً- مدفوع؛ لأنّ الله تعالى ذكر في وصف الأتقى قوله: ﴿ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ * وَ مَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ﴾ (الليل: ١٨- ١٩)، و عليّ غير موصوف بهما؛ لأنّه ما اتّفق لعليّ أن أتى ماله يتزكّى، و لأنّ عليّاً رضي الله عنه نشأ في تربية النبي عليه السلام و إنفاقه، و ذلك نعمة تجزى. و إذا لم يكن المراد بالأتقى عليّاً تعيّن أن يكون المراد به أبو بكر، فيكون أبو بكر هو الأتقى. و كلّ من كان أتقى كان أكرم؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، و كلّ من كان أكرم عندالله أفضل، فأبو بكر أفضل.[١]

و قوله عليه السلام: «ما طلعت الشمس و لا غربت بعد النبيين و المرسلين على رجل أفضل من أبي بكر»[٢]؛ فإنّه يدلّ على أنّه ليس أحد أفضل من أبى بكر، فلا يكون عليّ أفضل من أبى بكر، و إذا لم يكن عليّ أفضل من أبى بكر فإمّا أن يكون مساوياً لأبي بكر في الفضل أو يكون أبو بكر أفضل

---

١. و فيه: أولاً: أنّ الاستدلال موقوف على نزول الآية في شأن أبي بكر، و ليس هذا القول إلّا لآل الزبير، و انحرافهم عن أمير المؤمنين عليه السلام معروف. مضافاً إلى أنّ سند الخبر ضعيف (انظر: مجمع الزوائد ٩: ٥٠- ٥١). على أنّه معارض بما رووا نزولها في عليّ عليه السلام أو أبيالدحداح الأنصارى (انظر: تفسير الثعلبي ١٠: ٢٢٠- ٢٢١؛ تفسير الفخر الرازي ٦: ٤٩٩؛ مجمع البيان ١٠: ٧٦٠)؛ كما أنّ عائشة تنفي نزول آية فيهم؛ حيث قالت: لم ينزل الله فينا شيئاً من القرآن (صحيح البخاري ٨: ١٩). و ثانياً: أنّه ليس المراد بقوله تعالى: «و ما لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجزى» هو الثناء على الأتقى بأنّه لا يد لأحد عنده؛ إذ لا يوجد أحد من بني آدم إلّا و لأحد نعمة عليه؛ إذ لا أقلّ من أحد أبويه، أو غيرهما من المربّين و الكافلين، سواء في ذلك عليّ أم أبو بكر أم غيرهما! بل المراد: هو الثناء عليه بأنّه لم ينفق ماله لأجل مكافأة أحد بنعمة له عليه، بل أنفق ماله ابتغاء وجه ربّه الأعلى. و لذا صحّ الاستثناء في الآية؛ فإنّه لا معنى لاستثناء قوله: «إِلّا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلى» من مجرّد مدح الشخص بأن لا يد لأحد عليه. ثمّ كيف جاز لهم أن ينفوا نعمة رسول اللهﷺ على أبي بكر؟! أ لم ينعم عليه بدعوته إلى الإسلام و رفع شأنه؟! أ لم ينعم عليه بالغنائم و غيرها؟!. راجع: الإمامة في أهمّ الكتب الكلامية: ١١٩؛ محاضرات في الاعتقادات ١: ٣٤١؛ الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٣٩٥- ٣٩٧.

٢. انظر: كنز العمّال ١١: ٥٥٦؛ تاريخ بغداد ١٢: ٤٣٣؛ تاريخ مدينة دمشق ٣٠: ٢٠٨. و فيه أوّلاً: أنّه لم يخرجه البخاري و مسلم في صحيحيهما، و قد ذهب غير واحد من أعلام القوم إلى عدم قبول ما لم يخرجه الشيخان من المناقب، و كثيرون منهم إلى عدم صحّة ما أعرض عنه أرباب الصحاح. و ثانياً: رواه الطبراني في الأوسط، و لكنّه ضعيف السند؛ إذ فيه إسماعيل بن يحيى التميمي و هو كذّابٌ. و في سنده الأخر بقية بن الوليد و هو مدلّسٌ و ضعيفٌ كما عن الهيثمي (مجمع الزوائد ٩: ٤٤).

من عليّ، و الأوّل منتف بالإجماع، فتعيّن الثاني.

و قوله عليه السلام لأبي بكر و عمر: «هما سيّدا كهول أهل الجنّة ما خلا النبيين و المرسلين»[1]، و قوله عليه السلام: «ليؤمّ الناس أبو بكر»، و تقديمه في الصلاة مع أنّها أفضل العبادات يدلّ على أنّه أفضل.

و قوله عليه السلام و قد ذكر أبو بكر عنده: «و أين مثل أبي بكر؟ كذّبني الناس و هو صدّقني، و آمن بي، و زوّجني ابنته، و جهّزني بماله، و واساني بنفسه، و جاهد معي ساعة الخوف»[2].

و قول عليّ: «خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثمّ عمر[3]»[4].

---

١. انظر: تاريخ مدينة دمشق ٣٠: ١٦٨؛ سنن الترمذي ٥: ٢٧٢ ح ٣٧٤٥.

و فيه أوّلاً: رواه البزار و الطبراني عن أبي سعيد. قال الهيثمي: فيه عليّ بن عابس و هو ضعيف. و يرويه الهيثمي عن البزار عن عبيد الله بن عمر، و يقول: راويه عنه عبد الرحمن بن ملك و هو متروكٌ (مجمع الزوائد ٩: ٥٣). و ثانياً: أنّ مدلوله لا يصحّ؛ فإنّ أهل الجنة كلّهم شباب و لا يكون فيهم كهل، كما دلّ عليه ما روي: أن المأمون بعد ما زوّج ابنته أم الفضل أبا جعفرعليه السلام، كان في مجلس و عنده أبو جعفرعليه السلام و يحيى بن أكثم و جماعة كثيرة.... قال يحيى: و قد روي أيضاً: أنهما (أي: أبو بكر و عمر) سيدا كهول أهل الجنة، فما تقول فيه؟ فقالعليه السلام: و هذا الخبر محال أيضاً؛ لأنّ أهل الجنة كلّهم يكونون شباباً و لا يكون فيهم كهل، و هذا الخبر وضعه بنو أمية لمضادة الخبر الذي قال رسول اللهصلى الله عليه وآله في الحسن و الحسينعليهما السلام: بأنهما سيّدا شباب أهل الجنة (انظر: الاحتجاج ٢: ٤٤٧؛ تلخيص الشافي ٣: ٢١٩).

٢. و فيه: أوّلاً: الحديث موضوعٌ؛ فقد أدرجه السيوطي و ابن عِراق في الموضوعات (اللئالئ المصنوعة ١: ٢٧٠– ٢٧١؛ تنزيه الشريعة المرفوعة ١: ٣٨٨). و ثانياً: لم يكن النبيّ محتاجاً لأموال أبي بكر، أمّا قبل الزواج بخديجةعليها السلام فلأنّهصلى الله عليه وآله كان تحت كفالة أبي طالب، أمّا بعد الزواج بخديجة، فكانت أموال خديجة تحت يديه، هذا كلّه قبل الهجرة. و أمّا بعد الهجرة، فغاية ما قيل في أموال أبي بكر أنّ ما كانت عنده من مكّة إلى المدينة ستّة آلاف درهمٍ، و ما قيمتها تجاه مصارف الدولة الإسلامية الهائلة و ميزانيتها!! و ثالثاً: لم يثبت في التاريخ إنفاق أبي بكر على النبيّصلى الله عليه وآله و الحكومة الإسلامية غير تقديمه راحلة واحدة مع أخذ ثمنها من رسول اللهصلى الله عليه وآله كما ورد عن ابن كثير و ابن سعد و ابن هشام و الطبري و البخاري (انظر: البداية و النهاية ٣: ١٨٤؛ الطبقات الكبرى ١: ١٧٦؛ تاريخ الطبري ٢: ٣٧٥؛ صحيح البخاري ٦: ٤٧؛ شرح نهج البلاغة ١٣: ٢٧٤؛ الإمامة في أهمّ الكتب الكلامية: ١٢٥).

٣. أ، ج: + ثمّ الله أعلم.

٤. انظر: سنن ابن ماجة ١: ٣٩، ح ١٠٦.

و فيه أوّلاً: فقد اعترف أبو بكر نفسه بأنّه ليس خير الناس؛ حيث قال: ولّيتكم و لست بخيركم، و قوله: أقيلوني فلست بخيركم (الطبقات الكبرى ٣: ١٣٦؛ مجمع الزوائد ٥: ١٨٣).

و ثانياً: أنّ جماعة كثيرة و عدداً هائلاً من الصحابة– من معاريفهم ـ كانوا يفضّلون علياً على أبي بكر، مثل سلمان و أبي ذرّ و المقداد و خبّاب و جابر و أبي سعيد الخدري و زيد بن الأرقم، و من التابعين الحكم بن عتيبة (سِير أعلام النبلاء ٥: ٢٠٩)، فهل هم خالفوا رسول الله؟

و ثالثاً: يشهد على كذب ما نسب إلى عليّعليه السلام في شأن أبي بكر و عُمَر ما رواه مسلم في قضيّة مخاصمة عليّعليه السلام و عباس بن عبد المطلب في ميراث رسول الله عند الخليفة (أي: عُمَر) و تصريح عمر بما يعتقده عليّعليه السلام في شأن عمر و أبي بكر، حيث قال– مخاطباً العبّاس و

علياًعليه السلام - : فَلمّا توفّي رسولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم قال أبو بكر أنا وليُّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فجئتما تَطْلُبُ ميراثک من ابن أَخيک و يطْلُبُ هذا ميراث امرأته من أَبيها، فقال أَبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: مَا نُورَّثُ، ما تركنا صدقةٌ، فَرَأَيتماه كاذباً آثماً غَادراً خائناً، و الله يعلم أنّهُ لَصادقٌ بارٌّ راشدٌ تابعٌ للحقّ، ثمّ توفّي أَبو بكر و أَنا وليّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و وليّ أبي بكر، فرأيتماني كاذباً آثماً غادراً خائناً (صحيح مسلم ٣: ١٣٧٧-١٣٧٩).

[المبحث الخامس: في فضل الصحابة]

قال:

الخامس: في فضل الصحابة رضي الله عنهم. يجب تعظيمهم و الكفّ عن مطاعنهم؛ فإنّ الله تعالى أثنى عليهم في مواضع كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿السَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ﴾ (التوبة: ١٠٠)، و قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ (التحريم: ٨)، و قوله تعالى: ﴿وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩).

و قال عليه السلام: «لو أنفق أحدكم ملئ الأرض ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم و لا نصيفه»، و قال: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»، و قال: «الله الله في أصحابي لا تتّخذوهم بعدي غرضاً، من أحبّهم فبحبّي أحبّهم و من أبغضهم فببغضي أبغضهم، و من آذاهم فقد آذاني، و من آذاني فقد آذى الله، و من آذى الله فيوشك أن يؤخذ».

و ما نقل من المطاعن فله محامل و تأويلات، و مع ذلك فلا تعادل ما ورد في مناقبهم و حكي عن آثارهم.

نفعنا الله بمحبّتهم أجمعين، و جعلنا الله لهداهم متّبعين، و عصمنا عن زيغ الضالّين، و بعثنا يوم الدين في عداد الهادين، بفضله العظيم و فيضه العميم، إنّه سميع قريب[1] مجيب.

أقول:

المبحث الخامس: في فضل الصحابة رضي الله عنهم أجمعين. يجب تعظيم جميع أصحاب رسول الله[2] عليه السلام، و الكفّ عن مطاعنهم، و حسن الظنّ بهم، و ترك التعصّب و البغض لبعضهم على بعض، و ترك الإفراط في محبّة بعضهم على وجه يفضي إلى عداوة آخرين منهم، و القدح فيهم؛ فإنّ الله تعالى أثنى عليهم في مواضع كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿وَ ٱلسَّٰبِقُونَ ٱلأَوَّلُونَ مِنَ ٱلمُهَٰجِرِينَ وَ ٱلأَنصَارِ﴾ (التوبة: ١٠٠)، و قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ (التحريم: ٨)، و قوله تعالى: ﴿وَ ٱلَّذِينَ مَعَهُۥ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُم تَرَىٰهُم رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضلاً مِّنَ ٱللهِ وَ رِضوَٰنًا﴾ (الفتح: ٢٩)، و قوله تعالى: ﴿لَّقَد رَضِيَ ٱللهُ عَنِ ٱلمُؤمِنِينَ إِذ يُبَايِعُونَكَ تَحتَ

---

١. أ: – قريب.

٢. أ: الرسول.

ٱلشَّجَرَةِ﴾ (الفتح: ١٨).

و قد أثنى رسـول الله عليه السـلام عليهم، و هم بذلوا المجهود في نصـرة رسـول الله عليه السـلام بالجهاد و صـرف الأموال. و قوله عليه السـلام: «لا تسـبّوا أصحابي، لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم و لا نصـيفه»[١]، و قال عليه السـلام: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»[٢]، و قال رسـول الله عليه السـلام: «الله الله في أصـحابي لا تتّخذوهم بعدي غرضـاً، من أحبّهم فبحبّي أحبّهم، و من أبغضــهم فببغضــي أبغضــهم، و من آذاهم فقد آذاني، و من آذاني فقد آذى الله، و من آذى الله يوشك أن يؤخذ»[٣].

فمن يؤمن بالله و رسوله كيف يجوّز أن يبغض من هو موصوف بهذه الصفات؟

و مـا نقل من المطاعن فعلى تقدير صــحّته له محامل و تأويلات، و مع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم و حكي عن آثارهم المرضية و سِيَرهم[٤] الحميدة.

نفعنا الله بمحبّتهم أجمعين، و جعلنا لهداهم متّبعين، و عصــمنا عن زيغ الضـالّين، و بعثنا يوم الدين مع الذين أنعم الله عليهم، من النبيّين و الصدّيقين و الشهداء و الصالحين، و حسن أولئك رفيقاً.

---

١. صحيح البخاري ٦: ٨٩.

٢. التفسير الكبير ٢: ٢٥٢.

٣. مسند أحمد بن حنبل ٣٤: ١٨٥؛ سنن الترمذي ٥: ٥٠٩.

٤. ب: سيرتهم.

الفهارس الفنّية

فهرس الآيات الكريمة

فهرس الأحاديث والمنقولات

فهرس المصطلحات والمفردات الفنّية

فهرس الأعلام والفرق والجماعات والكتب

١. فهرس الآيات الكريمة

۲. فهرس الأحاديث والمنقولات

٣. فهرس المصطلحات والمفردات الفنّية

٤. فهرس الأعلام والفِرَق والقبائل والجماعات والكتب

مصادر التحقيق

١. **أبجد العلوم**؛ لأبي الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ق.

٢. **أبكار الأفكار في أصول الدين**؛ لأبي الحسن علي بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين الآمدي، تحقيق أحمد محمد مهدي، القاهرة، دار الكتب و الوثائق القومية، ١٤٢٣ق.

٣. **الاحتجاج على أهل اللجاج**؛ لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، مشهد، نشر المرتضى، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ق.

٤. **أخبار القضاة**؛ للوكيع محمد بن خلف بن حيان، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٣٦٦ق.

٥. **الأربعين في أصول الدين**؛ لمحمّد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي، القاهرة، مكتبة الكلّيات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ق.

٦. **الاستيعاب في أسماء الأصحاب**؛ لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البرّ القرطبي، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.

٧. **أُسد الغابة**؛ لأبي الحسن علي بن محمّد بن عبد الكريم ابن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير، بيروت، دار الكتاب العربي.

٨. **الأسماء و الصفات**؛ لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ١٤١٧ق.

٩. **الإشارات و التنبيهات**؛ للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: مجتبى الزارعي، قم، مركز النشر التابع لمككتب الإعلام الإسلامي، ١٣٨١ش.

١٠. **الإصابة في تمييز الصحابة**؛ لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ق.

١١. **اعتقادات فرق المسلمين و المشركين**؛ لفخر الدين الرازي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٤١٣ق.

١٢. **أعلام النبوّة**؛ لأحمد بن حمدان أبي حاتم الرازي، تهران، مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران، ١٣٨١ش.

١٣. **أعلام النبوّة**؛ لعلي بن محمد الماوردي، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ١٤٠٩ق.

١٤. **الأعلام**؛ لخير الدين الزركلي، الطبعة السابعة، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩م.

١٥. **الأغاني**؛ لأبي الفرج الأصفهاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٦. **أقسام المولى في اللسان**؛ للشيخ المفيد، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ق.

١٧. **الإمامة في أهمّ الكتب الكلامية**؛ للسيد علي الميلاني، قم، منشورات الرضي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ق.

١٨. **إمتاع الأسماع بما للنبيّ من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع**؛ لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي، تحقيق محمد عبد الحميد النمسي، بيروت، دار الكتب العلمية.

١٩. **أنساب الأشراف (كتاب جمل من أنساب الأشراف)**؛ لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق.

٢٠. **الأنساب**؛ لأبي سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ق.

٢١. **أوائل المقالات**؛ للشيخ المفيد، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ق.

٢٢. **الإيمان**؛ لمحمّد بن إسحاق ابن منده، تحقيق أيمن صالح شعبان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ق.

٢٣. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السّلام**؛ للعلّامة المجلسي محمّد باقر بن محمّد تقي، بيروت، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ق.

٢٤. **البدء و التاريخ**؛ لمطهّر بن طاهر المقدسي، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية.

٢٥. **البداية و النهاية (تاريخ ابن كثير)**؛ لأبي الفداء إسماعيل بن عمر المعروف بابن كثير الدمشقي، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ق.

٢٦. **بصائر الدرجات الكبرى**؛ لأبي جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار القمّي، تحقيق السيّد محمد السيّد حسين المعلّم، قم، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٤ش.

٢٧. **تاج العروس من جواهر القاموس**؛ للسيّد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي، تحقيق: علي الشيري، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٤ق.

٢٨. **تاريخ الإسلام و وفيات المشاهير و الأعلام**؛ لشمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٣ق.

٢٩. **تاريخ الخلفاء**؛ لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق إبراهيم صالح، دمشق، دار البشائر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق.

٣٠. **تاريخ الطبري (تاريخ الأمم و الملوك)**؛ لأبي جعفر محمّد بن جرير بن يزيد الطبري، بيروت، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ق.

٣١. **تاريخ المسعودي (مروج الذهب و معادن الجوهر)**؛ لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي، تحقيق أسعد داغر، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ق.

٣٢. **تاريخ بغداد أو مدينة السّلام**؛ لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق.

٣٣. **تاريخ مدينة دمشق (تهذيب تاريخ دمشق الكبير)**؛ لابن عساكر علي بن حسن بن هبة الله، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق.

٣٤. **تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام و بعده** (نزهة الأرواح و روضة الأفراح)؛ لمحمّد بن محمود الشهرزوري، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، باريس، دار بيبليون، الطبعة الأولى.

٣٥. **التبصير في الدين**؛ لأبي المظفر الأسفرايني، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث.

٣٦. **التذكرة في أحوال الموتى و أمور الآخرة**؛ لمحمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: الداني بن منير آل زهوي، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٣ق.

٣٧. **التعريفات**؛ لعلي بن محمد الجرجاني، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٠ش.

٣٨. **تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)**؛ لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩ق.

٣٩. **تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل و أسرار التأويل)**؛ للقاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمّد الشيرازي البيضاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ق.

٤٠. **تفسير الثعلبي (الكشف و البيان)؛** لأبي اسحاق أحمد بن محمد الثعلبي، تحقيق: أبو محمد ابن عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ق.

٤١. **تفسير الزمخشري (الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل)؛** لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تصحيح مصطفى حسين احمد، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ق.

٤٢. **تفسير الطبرى (جامع البيان في تأويل القرآن)؛** لأبي جعفر محمّد بن جرير الطبري، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.

٤٣. **التفسير الكبير (تفسير الفخر الرازي- مفاتيح الغيب)؛** لمحمّد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ق.

٤٤. **تلخيص الشافي؛** للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تقديم و تعليق السيد حسن بحر العلوم، قم، مؤسسة إنتشارات المحبين، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ق.

٤٥. **تلخيص المحصّل (نقد المحصّل)؛** للخواجة نصير الدين الطوسي محمّد بن محمّد بن الحسن، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ق.

٤٦. **تنزيه الشريعة المرفوعة من الأخبار الشنيعة الموضوعة؛** لأبي الحسن علي بن محمّد بن عراق الكناني، تحقيق عبد الوهّاب عبد اللطيف و عبدالله محمّد الصديق، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ق.

٤٧. **التوحيد؛** للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابوية القمّي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ق.

٤٨. **التوحيد؛** لمحمّد بن إسحاق ابن منده، تحقيق: محمد بن عبد الله الوهيبي، رياض، دار الفضيلة، ١٤٣١ق.

٤٩. **تهافت الفلاسفة؛** لأبي حامد محمد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، تهران، شمس تبريزى، ١٣٨٢ش.

٥٠. **الحاشية على إلهيات الشرح الجديد؛** للمقدّس الأردبيلي أحمد بن محمّد، تحقيق أحمد عابدي، قم، مكتب الأعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ق.

٥١. **الحور العين؛** لأبي سعيد بن نشوان الحميري، تحقيق: كمال المصطفى، تهران، ١٩٧٢م.

٥٢. **الخرائج و الجرائح؛** لأبي الحسن سعيد بن هبة الله المعروف بـ قطب الدين الراوندي، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السّلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ق.

۵۳. **دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة**؛ لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۰۵ق.

۵۴. **الذخيرة في علم الكلام**؛ للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۱ق.

۵۵. **الزاهر في معاني كلمات الناس**؛ لابن أنباري محمد بن قاسم، تحقيق: يحيى مراد، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴ق.

۵۶. **السنن (سنن أبي داود)**؛ لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق السيّد محمد سيّد، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ق.

۵۷. **سنن ابن ماجة**؛ لأبي عبدالله محمّد بن يزيد بن ماجة القزويني، تحقيق بشّار عوّاد معروف، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ۱۴۱۸ق.

۵۸. **سنن الترمذي (الجامع الصحيح)**؛ لمحمد بن عيسى، تحقيق احمد محمد شاكر، القاهرة، دارالحديث، الطبعة الأولى، ۱۴۱۹ق.

۵۹. **سنن النسائي (السنن الكبري)**؛ لأبي عبدالرحمن أحمد بن علي بن شعيب النسائي، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري و سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۱ق.

۶۰. **سِير أعلام النُبَلاء**؛ لشمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۵ق.

۶۱. **السيرة النبوية**؛ لابن هشام عبد الملك بن هشام الحميري، تحقيق مصطفى السقا و إبراهيم الأبياري و عبدالحفيظ الشبلي، بيروت، دار المعرفة.

۶۲. **شذرات الذهب**؛ لابن عماد الحنبلي عبد الحي بن أحمد، تحقيق الأرناؤوط، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ۱۴۰۶ق.

۶۳. **شرح الأساس الكبير**؛ لأحمد بن محمد بن صلاح الشرفي، تحقيق: أحمد عطاء الله عارف، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، الطبعة الأولى، ۱۴۱۱ق.

۶۴. **شرح الإشارات و التنبيهات**؛ لفخر الدين الرازي، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴ش.

۶۵. **شرح الإشارات و التنبيهات**؛ للخواجة نصير الدين الطوسي محمّد بن محمّد بن الحسن، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۶ش.

٦٦. **شرح المواقف**؛ للسيد الشريف علي بن محمّد الجرجاني، إعداد السيد محمّد بدر الدين النعساني، قم، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.

٦٧. **شرح تجريد العقائد**؛ لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي، قم، رائد، ١٤٠٠ش.

٦٨. **شرح نهج البلاغة**؛ لابن أبي الحديد المعتزلي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ق.

٦٩. **الشعر و الشعراء**؛ لعبد الله بن مسلم ابن قتيبة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ق.

٧٠. **الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)**؛ لإسماعيل بن حماد الجوهري، تقديم أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم لاملايين، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ق.

٧١. **صحيح البخاري**؛ لأبي عبدالله محمّد بن إسماعيل البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، القاهرة، وزارة الأوقاف، الطبعة الثانية، ١٤١٠ق.

٧٢. **صحيح مسلم**؛ لأبي الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.

٧٣. **طبقات الأطباء و الحكماء**؛ سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بـ ابن جلجل، تحقيق فؤاد سيّد، القاهرة، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، الطبعة الأولى، ١٩٥٥ق.

٧٤. **الطبقات الكبرى**؛ لابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلميه، الطبعة الأولى، ١٤١٠ق.

٧٥. **طبقات المحدثين بأصبهان و الواردين عليها**؛ لأبي الشيخ الأنصاري، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٢ق.

٧٦. **طبقات المعتزلة**؛ لأحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق سوسنة ديفلد- فلزر، بيروت، دار مكتبة الحياة.

٧٧. **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية**؛ لابن أبي جمهور محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، تحقيق: مجتبى العراقي، قم، دار سيّد الشهداء للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ق.

٧٨. **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**؛ لأبي العباس ابن أبي أصيبعة، تحقيق: نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة.

٧٩. **الغدير في الكتاب و السنة و الأدب**؛ للعلّامة عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، قم، مركز الغدير

للدراسات الإسلامية؛ الطبعة الأولى، ١٤١٦ق.

٨٠. **الفرق بين الفِرَق؛** لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل- دار الآفاق، ١٤٠٨ق.

٨١. **الفصل في الملل و الأهواء و النحل؛** لابن حزم الأندلسي، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ق.

٨٢. **فضائح الباطنية؛** لأبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد علي القطب، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٢ق.

٨٣. **فضائل الصحابة؛** لأحمد بن حنبل، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، القاهرة، دار ابن الجوزي، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠ق.

٨٤. **الفهرست؛** لابن النديم محمّد بن إسحاق أبي يعقوب الورّاق، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى.

٨٥. **قاموس البحرين؛** لمحمد أبو الفضل محمد المعروف بحميد مفتي، تحقيق: علي اوجبي، تهران، ميراث مكتوب، ١٣٧٤ش.

٨٦. **الكافي؛** لمحمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، تحقيق علي أكبر الغفّاري، تهران، انتشارات اسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٦٢ش.

٨٧. **الكامل في اللغة و الأدب؛** للمبرّد النحوي أبي العبّاس محمد بن يزيد، تحقيق: تغاريد بيضون و نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٩ق.

٨٨. **كتاب نسب قريش؛** لأبي عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب الزبيري، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.

٨٩. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛** للعلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤٠٧ق.

٩٠. **كنز العمّال في سنن الأقوال و الأفعال؛** لعلاء الدين علي المتّقي الهندي، إعداد بكري حياني و صفوة السقا، بيروت، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٤٠٩ق.

٩١. **كنز الفوائد؛** لمحمد بن علي الكراجكي، تحقيق عبد الله نعمة، قم، دار الذخائر.

٩٢. **كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون؛** لمصطفى بن عبد الله الحاجي خليفة، بيروت، دار

إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.

٩٣. **لباب الآداب؛** لأسامة بن مرشد ابن منقذ، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، القاهرة، مكتبة السنّة، ١٤٠٧ق.

٩٤. **لسان الميزان؛** لابن حجر العسقلاني، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٣٩٠ق.

٩٥. **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية؛** لجمال الدين مقداد بن عبد الله الأسدي السيوري الحلّي، تحقيق السيد محمّد علي القاضي الطباطبائي، قم، مؤسسة بوستان كتاب، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ق.

٩٦. **اللئالئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة؛** لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق.

٩٧. **مجمع البيان في تفسير القرآن؛** لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق فضل الله اليزدي الطباطبائي، طهران، منشورات ناصر خسرو، الطبعة الثالثة، ١٣٧٢ش.

٩٨. **مجمع الزوائد و منبع الفوائد؛** للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق حسام الدين القدسي، القاهرة، مكتبة المقدسي، ١٤١٤ق.

٩٩. **محاضراتٌ في الاعتقادات؛** للسيد علي الحسيني الميلاني، قم، مركز الأبحاث العقائدية، ١٤٢١ق.

١٠٠. **المحصّل (محصّل أفكار المتقدّمين و المتأخّرين)؛** لفخر الدين محمّد بن عمر الرازي، تحقيق حسين آتاي، عمان، دار الرازي، الطبعة الأولى، ١٤١١ق.

١٠١. **مسند الإمام أحمد بن حنبل؛** لأبي عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦ق.

١٠٢. **مطالب السؤول في مناقب آل الرسول؛** لكمال الدين محمّد بن طلحة الشافعي النصيبي، بيروت، مؤسسة البلاغ، الطبعة الأولى، ١٤١٩ق.

١٠٣. **المطالب العالية من العلم الإلهي؛** لفخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقّا، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ق.

١٠٤. **معارج الفهم في شرح النظم؛** للعلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، قم، دليل ما، الطبعة الأولى، ١٣٨٦ش.

١٠٥. **معاني الأخبار؛** للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ق.

١٠٦.**معجم البلـدان**؛ لشـهـاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، بيروت، دار صادر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

١٠٧.**معجم الشـعراء**؛ لمحمـد بن عمران المرزباني، تحقيق: فاروق اسـليم، بيروت، دار صـادر، الطبعة الأولى، ١۴٢۵ق.

١٠٨.**المغازي**؛ لمحمد بن عمر الواقدي، تحقيق مارسـدن جونز، بيروت، مؤسـسـة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١۴٠٩ق.

١٠٩.**المغني في أبواب التوحيد و العدل**؛ للقاضـي عبد الجبّار الأسـدآبادي، تحقيق محمود الخضـري و محمود محمد قاسـم و إبراهيم مدكور و طه حسـين، القاهرة، الدار المصـرية للتأليف و الترجمة، ١٩۶۵م.

١١٠.**مقالات الإسـلاميين**؛ لأبي الحسـن علي بن إسـماعيل الأشـعري، تحقيق هلموت رُيتر، آلمان- ويسبادن، فرانس شتاينر، الطبعة الثالثة، ١۴٠٠ق.

١١١.**المقالات و الفرق**؛ لسعد بن عبد الله الأشعري، تحقيق محمد جواد مشكور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، الطبعة الثانية، ١٣۶٠ش.

١١٢.**الملل و النحل**؛ لأبي الفتح محمّد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشـهرسـتاني، تحقيق محمّد بن فتح الله بدران، منشورات الرضي، الطبعة الثالثة، ١٣۶۴ش.

١١٣.**مناقب آل أبي طالب**؛ لمحمّد بن علي بن شـهرآشـوب السـروي المازندراني، تحقيق يوسـف البقاعي، قم، علّامه، ١٣٧٩ق.

١١۴.**المنتظم في تـاريخ الأمم و الملوك**؛ لأبي الفرج عبـد الرحمن ابن الجوزي، تحقيق محمـد عبـد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١۴١٢ق.

١١۵.**موسـوعة كشّـاف اصـطلاحات الفنون**؛ لمحمد على التهانوي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩۶م.

١١۶.**الوافي بالوفيات**؛ لخليل بن ايبك الصـفدي، تحقيق هلموت ريتر، بيروت، دار النشـر فرانز شـتاينر، الطبعة الثانية، ١۴٠١ق.

١١٧.**وفيـات الأعيـان و أنبـاء أبناء الزمان مما ثبت بالنقل أو السـماع أو أثبته العيان**؛ لأبي العباس شـمس الـدين أحمـد بن محمّد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق إحسـان عباس، بيروت، دار الفكر،

الطبعة الأولى.

١١٨.**هدية العارفين: أسماء المؤلفين و آثار المصنّفين**؛ لإسماعيل باشا البغدادي، تصحيح محمد مهدي خرسان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٥١م.